Felsefe dergisi

88 / 2

DİYALEKTİK

Ölü Diyalektik
Ömer B.Canatan

Diyalektik Sorunu Üzerine
V.İ.Lenin

İdeal Kavramı
E.V.İlyenkov

Diyalektik-Materyalist Madde Kavramı
S.T.Melukhin

Diyalektik Eleştirileri
R.Steigerwald

••

Marx'ın Feuerbach Üstüne XI. Savı ve Yorumu
Yakup Şahan

Nomoi - Yasalar - I
Platon

••

Suç ve Ceza
K.Städtke

TÜSTAV

TÜSTAV

Felsefe dergisi

TÜSTAV

Felsefe dergisi

Nisan '88

Kapak resmi Raffael'in Roma'da Vatikan Müzesi'nde bulunan «**Atina Okulu**» freskinden alınmıştır: Eukleides

Üç ayda bir çıkar. 2500 TL. (KDV dahil)
Sayı: 24 Yönetim Yeri: Nuruosmaniye Cad.
Atay Apt. No. 5 Kat. 3 Cağaloğlu/İST.

Dizgi - Baskı: Final Ofset

Abonelik: Yurt İçi Yıllık 6.000 TL. Yurt dışı 20 DM. Adedi 5 DM'tır. (Posta ücreti dahil) Abonelik bedeli De Basım Yayın Ltd. Şti'nin Yapı Kredi Bankası Çemberlitaş Şubesi 2558.5 nolu hesabına yatırılarak abone olunabilir.

Sahibi: De Basım Yayın Ltd. Şti. Adına
Ayhan Kızılöz

Yazı İşleri Müdürü: Fevzi Göloğlu

Genel Yayın Yönetmeni : Oğuz Özügül

TÜSTAV

İÇİNDEKİLER

SUNU 5

FELSEFE TARİHİ

Thales'ten Platon'a II Helmut SEIDEL/Sargut SÖLÇÜN ... 8

FELSEFE SORUNLARI

Marx'ın Feuerbach Üzerine XI. Tezi Yakup ŞAHAN 25

ÖZEL BÖLÜM

Ölü Diyalektik Ömer B. CANATAN 34

Diyalektik Üzerine V. I. LENİN/Atilla TOKATLI 46

İdeal Kavramı E.V. ILYENKOV/Celal A. KANAT 51

Diyalektik-Materyalist Madde Kavramı S.T. MELUKHİN/
Celal A. KANAT 85

Diyalektik Eleştirileri R. STEİGERWALD/
Haşmet ATASOY 118

ESTETİK VE SANAT KURAMI

Suç ve Ceza K. STÄDKE/Oğuz ÖZÜGÜL 138

FELSEFE METİNLERİ

Yasalar I PLATON/C. ŞENTUNA-S. BABÜR 165

FELSEFE BİBLİYOGRAFYASI Hasan S. KESEROĞLU 188

FELSEFE SÖZLÜĞÜ Afşar TİMUÇİN 196

FİLOZOFLAR ANSİKLOPEDİSİ

P. Abélard Gusztáv GECZE/Tekin ÖZBEY 199

TÜSTAV

TÜSTAV

SUNU

Doğaya, topluma, düşünceye ilişkin genel devinim ve gelişme yasalarının felsefi bilimi olan Diyalektik bu sayımızdaki özel bölümün konusunu oluşturmaktadır. Antikçağ'da Elea Okuluyla doğan diyalektiğin kurucusu olarak Zenon'un adı anılmaktaysa da klasik diyalektik tanımına biçim veren düşünür Sokrates olmuştur. Felsefi düşüncenin tarihi boyunca değişik tanımlama aşamalarından geçen diyalektik Platon tarafından ideaların ve aralarındaki ilişkilerin saptandığı mantıksal işlemler öğretisi olarak da görülmüştür. Sofistlerse diyalektiği, yanlışı doğru gösterme sanatı biçiminde anlamışlardır. Aristoteles diyalektiğe, savları çürütme sanatı ya da zorunlu çıkarsamalar için ilk koşul sayılan önermelerin tümevarımsal yöntemle aranması olarak bakmıştır.

Klasik Alman felsefesinin temsilcilerinden Kant için diyalektik, görünüşün mantığıdır. «Transendental diyalektik» kavramını da, diyalektik görünüşün eleştirisi, sadece fenomenler için geçerli olanların şeyler tarafından dışavurulması sonucunda varılan yargılardaki gerçeğin ortaya çıkarılması şeklinde anlamaktadır. Diyalektik kavramı ilk olarak Fichte'de ve özellikle Hegel'de bir anlam kazanmıştır. Hegel'de diyalektik, metafiziğin karşıtı bir bilgi yöntemi, aynı zamanda düşünce ile gerçekliğin izdevinimine, düşünce ile varlığın özdeşliğine ilişkin içsel bir yasallıktır. Ne var ki, Hegel'in diyalektiği idealist bir diyalektiktir, «kavramın kendi kendine gelişmesi»dir.

Hegelci diyalektiğin akılcı özünü değerlendirerek felsefede gerçekleştirdikleri devrimle Marx ve Engels diyalektiği de tüm gizemlerinden kurtarmışlardır. Marksçı-maddeci biçimi altında uzun bir geçmişe sahip olan diyalektik, felsefi düşüncedeki gelişmenin tarihsel bir ürünüdür; doğa ve toplumbilimlerinde-

ki önemli kazanımların kuramsal yönden genelleştirilmesidir. Diyalektik aynı zamanda, metafizik ve diyalektik düşünce arasında süren yüzlerce yıllık bir savaşın sonucudur. «Diyalektik burjuvazi ve ideologları için bir baş belasıdır, bir karabasandır; çünkü varolanı olumlu yönden değerlendirirken aynı zamanda onun olumsuzlanmasını da içermektedir..., üstelik hiçbir şeyden etkilenmemektedir; özü gereği eleştirel ve devrimcidir», diye tanımlamaktadır Marx maddeci diyalektiği. İşte bu yüzden burjuva ideolojisi, doğduğu günden beri maddeci diyalektiğe karşı amansız bir savaş yürütmektedir. Eleştiri biçimindeki bu savaşı, **Özel Bölüm**'de yer alan «Diyalektik - Eleştirileri» başlıklı yazısında R. Steigerwald ayrıntılarıyla ele almakta ve tutarsızlıklarını ortaya koymaktadır.

Ömer B. Canatan, Ölü Diyalektik başlıklı yazısında, materyalist diyalektiğin mekanik kavranışlarını diyalektiğin kendisine malettikten sonra onu reddetme noktasına gelen görüşleri, diyalektiğin diyalektik olarak kavranmasına ilişkin açıdan irdeliyor ve sonsuz devinimin belli bir durumunun dondurulmuş ifadesi olarak diyalektikten, devinimin kesit alınamaz akışkanlığının bilgisi olarak diyalektiğe geçebilmenin bir **sorun** olarak aşılması gerektiğine dikkat çekiyor.

Lenin'in «Felsefe Defterleri»ndeki «Diyalektik Sorunu Üzerine» başlıklı bölümün, bu yılın şubat ayı içinde aramızdan ayrılan ülkemizin değerli yazar-çevirmenlerinden Atilla Tokatlı' ya ait çevirisini yayımlayarak anısı önünde saygıyla eğiliyoruz.

«İdeal Kavramı» ve «Diyalektik Materyalist Madde Kavramı» başlıklı yazılarında E.V. İlyenkov ile S.T. Melukhin bu kavramların maddeci diyalektik açısından bir tanımlamasını yapıyorlar.

Bilindiği gibi bilimlerin çıkış noktası deneyimdir. Ne var ki, salt deneyim kişiyi filozof yapmaz, ama deneyimsiz bir kişi de filozof olamaz. Pratik yaşamın ve kuramsal düşüncenin deneyimleri felsefeyle ilgilenmek isteyen herkes için bir önkoşuldur. Deneyim, aynı zamanda başka deneyimlerin sonucudur. Deneyim kazanabilmek için yaşamın, çalışma yaşamının, savaşımın içinde etkin olarak yer almanın zorunluluğu açıktır. Ancak öte yandan bizden öncekilerin edindikleri deneyimleri tarih ve felsefe tarihi aracılığıyla öğrenebileceğimiz de açıktır. Tarihi öğrenmek, bize sadece ne duruma geldiğimizi kavratmakla kalmaz, aynı zamanda geleceğimizin olanak ve zorunluluklarını

da açıklar. Olanaklarımıza ilişkin bilgiler tarihle aramızdaki üretici ilişki için vazgeçilmez bir koşuldur. Tarih için geçerli olanlar, özellikle felsefe tarihi için de geçerlidirler; çünkü felsefe «çağını düşünceler halinde kavrayagelmiştir» her zaman. Bu nedenle derginin **Felsefe Tarihi** bölümünde, Eylül 86 sayısında yayımlanan Helmut Seidel'in «Felsefe Nasıl ve Neden Eski Yunanistan'da Ortaya Çıktı?» başlıklı yazısının devamı «Thales'ten Platon'a» genel başlığı altında yazı dizisi olarak sürdürülecektir.

Yakup Şahan, Murat Belge'nin **Gergedan** dergisinde belirttiği görüşlerine karşı polemiğini «Marx'ın Feuerbach Üstüne XI. Savı ve Yorumu» yazısıyla sürdürüyor.

Estetik ve **Sanat** Kuramı bölümünde K. Stadtke Dostoyevski'nin ilk büyük romanı Suç ve Ceza'nın dünya edebiyatı içindeki yer ve önemini, çağdaşlarının yapıtlarıyla karşılaştırarak açıklamaktadır.

Bu sayımızda yine yeni bir bölüm açıyoruz: **Felsefe Metinleri.** Platon'un olgunluk dönemine ait ve en önemli yapıtlarından biri olan «Nomoi-Yasalar»ın 1. Kitabını (sırasıyla diğerlerini de) Türkçede ilk kez yayımlayarak felsefe yazınının hâlâ çok büyük olan eksiklerini kapatma çabalarına bir parça olsun katkıda bulunduğumuz için seviniyoruz.

Hasan S. Kaseroğlu'nun **Felsefe Bibliyografyası** ile Afşar Timuçin'in hazırladığı **Felsefe Sözlüğü** her zamanki gibi derginin iki temel bölümünü oluşturuyorlar.

Ocak 88 sayısında açmayı düşündüğümüz ve duyurduğumuz, ama yersizlik nedeniyle gerçekleştiremediğimiz **Filozoflar Ansiklopedisi**'ne Ortaçağ skolastik felsefesi filozoflarından P. Abélard'la bu sayıda başlıyoruz. Bu bölüm, önemli felsefi akımların temsilcilerinin ve kurucularının kısa yaşam öyküleriyle öğretilerini ana hatlarıyla aktararak felsefe tarihiyle kuramsal bir temele dayanan ilişkilerimizi açıklığa kavuşturmak, felsefi kavramların, kategorilerin, yasaların, ilkelerin ve kuramların nesnel gelişim tarihlerinin sadece soyut bir süreç olmayıp, bunların felsefe tarihinde yer alan büyük kişiliklerin düşünce ve etkinliklerinde somutlaştıklarını göstermek amacını gütmektedir.

Ağırlıklı konusu «Din ve Felsefe» olan Temmuz 88/3 sayısında buluşmak üzere.

Felsefe Dergisi

Felsefe Tarihi

THALES'TEN PLATON'A - II
OLUŞ YA DA VARLIK-BU, GERÇEK BİR SEÇENEK MİDİR?
DİYALEKTİK VE MANTIĞIN ÇIKIŞ NOKTALARI
HERAKLİT VE ELEA OKULU — 1

Helmut SEIDEL
Türkçesi : Sargut ŞÖLÇÜN

Açıklanan koşullar, felsefeyi yaratmakla kalmıyor, onun gelişmesini de belirliyor. Bu gelişme, Heraklit ve Elea Okulu'yla, hem Yunanlıların felsefi düşüncesini aydınlatan, hem de yeniçağın düşüncesine —günümüze kadar— önemli katkıda bulunacak olan iki doruk noktasına ulaşmaktadır.

Asıl konuya geçmeden önce, iki özgün düşünürü ele almak gerekecektir. Felsefeyi İyonya'nın sınırları dışına taşımış olan bu düşünürlerden biri Samos'lu Pythagoras (MÖ. 540 civarı-500), diğeri de Kolofon'lu Xenophanes'dir (MÖ. 580 civarı-488).

Pythagoras'ın «Dikaçılı üçgende, dikkenarların karelerinin toplamı, yatık kenarın karesine eşittir.» önermesini tanımayan yoktur. Pythagoras'ın adı çok yaygın olmasına rağmen, hayatı ve felsefi öğretisi hakkında kesinleşmiş çok az şey biliyoruz. Adı geçen matematik önermesinin bu Samos'lu düşünürün özgün katkısı olduğu konusunda bile şüpheler vardır. Bilim tarihçileri, bunun Pythagoras'dan çok önce Babilliler tarafından bilindiğine dikkati çekiyorlar.

Bize kadar ulaşan bilgilere göre, Pythagoras, yurdu olan Samos adasını, Polykrates egemenliğinin baskıcı koşullarından kurtulmak için terketmiş olmaktadır. Sonra yolu Mısır'a düşen Pythagoras, oradaki rahiplerle yakın ilişki kurar. Bu ilişkiler, muhtemelen daha çok astronomi ve matematik konularıyla ilgili konuşmalardan ibaret olmuştur. Ardından Pythagoras'ın

Aşağı İtalya'da bir Yunan koloni kenti olan Kroton'a yerleştiğini biliyoruz.

Pythagoras burada, Yunanlı erkeklerle kadınlardan oluşan dini ve ahlaki bir topluluk kurar. Ortak mülkiyete dayalı bu birliktelikte toplum hayatı, katı kurallara bağlanmış ve insanlar dünya ile ilişkilerini kesmiştir. Pythagoras'ın reformist çabaları —başka dini ve ahlaki toplulukların varlığı gibi—, eskiden kalma dinin tükendiğinin belirtisi oluyor. Sanılmaktadır ki, bütün bu toplulukların hedefi, bu hedefe ulaşmak için kullanılan araçlar çok farklı da olsa, ruhun temizlenmesi ve kurtuluşudur.

Pythagoras ve Pythagorascı Birlik hakkında, muhtemelen daha sonraki çağlarda çıkmış olan birçok hikaye vardır elimizde. Böyle efsanelerde, Pythagoras'ın bilgeliği nedeniyle topluluk tarafından bir tanrı gibi yüceltildiği anlatılır.

Xenophanes, Pythagoras hakkında şunları aktarır: «.. birgün yoldan geçerken, bir köpeğin dovulduğunu görmüş; hayvana acıyıp şöyle konuşmuş: 'Durun, vurmayın! O, bir arkadaşımın ruhudur, köpegin inlemelerini duyunca, adamı yeniden tanıdım.'» (1) Pythagoras hakkındaki bu en eski ve en guvenilir belgeden şu anlaşılıyor: Pythagorascılar, ruhun bağımsızlığına ve ölümsüzlüğüne inanmışlardır; ölüm anında ruh, bedeni terkedip başka bir varlığa geçmektedir.

Benzeri mistik ozellikleri, şu hikayede de bulmaktayız. Pythagoras İtalya kıyılarına vardığında, başarısız geçmiş bir seferden dönen balıkçılarla karşılaşır. «Bir kere daha açılın», diye onlara öğüt verir, «bin balık tutacaksınız. Öğüdüm doğru çıkmazsa, beni dövün. Yok ama haklı çıkarsam, benim bir dileğimi yerine getireceksiniz.» Balıkçılar bir kez daha denize açılırlar ve zengin bir avla dönerler. Kıyıda balıkları sayarlar ve görürler ki, gerçekten bin tane tutmuşlardır. Sonra Pythagoras'dan dileğini sorarlar. Düşunür cevap verir: «Şimdi bu balıkları denize geri verin», —balıkların hiçbiri sayım sırasında telef olmamıştır— «dileğim bu, siz de, bunu yerine getireceğinize dair söz vermiştiniz.»

Pyhagorascıların ne balığa ne de ete el sürmemeleri, büyük bir ihtimalle bu ruh geçişiyle ilgilidir. Ne var ki, —nedeni ne olursa olsun— masum fasulyelerin de bu insanlar için bir kutsallık taşıdığı anlaşılıyor. Pythagoras'ın ölümüyle bağlantılı şu efsaneye bakalım: Topluluk dağıtılmış, Pythagoras ve muritleri

kaçmak zorunda kalmışlardır. Düşmanlar Pythagoras'ın peşindedir, ancak mesafe büyük olduğu için, duşünürün kurtulma şansı vardır. Pythagoras'ın karşısına bir fasulye tarlası çıkar; bu tarlaya basmak yasaktır. Kedisi için kesin olarak ölüm anlamına geldiği halde, Pythagoras bu yasağa aykırı davranmaz.

Şimdı efsanelerden tarihi olgulara geçelim: Eski Pythagorascı Birlik gerçekten dağıtılmıştır. MÖ. 450 civarında, —bu yıllarda Pythagoras artık kesinlikle hayatta değildi— Kroton'da aristokrat Kylon, iktidarı eline geçirir ve düşünürün taraftarlarını kovar. Bunların büyük bir bölümünün, daha MÖ 473'-ten itibaren demokratik bir yönetime sahip olan Tarent'e kaçtığı tahmin ediliyor. Walentin Asmus'un işaret ettiği bu olgulardan (2) Pythagorascıların demokrat olduğu sonucu çıkarılamaz. Aksine Topluluğun hiyerarşik yapısının, aristokratik eğilimleri beslediği açıktır Buna rağmen, Pythagorascıların koyu aristokrat olduklarını çoğu kez tek yanlı ileri suren tez, böylece görecelik kazanmaktadır Bu birliğin gerçek politik rolü hakkında, yapılması gereken tarihi araştırmalar daha aydınlatıcı olacaktır.

Orpheus Kultu'nun taraftarları muzığın aracılığı ve güzel olanın seyredilmesiyle kendilerinden geçerek ruhun kurtuluşuna varmayı denemişler, Bacchus taraftarları, aynı amaca sarhoşlukla ulaşmak istemişlerdir. Eski Pythagorascılar ise, çileci bir hayat tarzıyla kendilerini yogun bir biçimde bılıme ve felsefeye adayarak bu amaca ulaşacaklarını sanıyorlardı.

Bizim asıl ilgimizi çeken, onların dünyadan elini eteğini çekmiş olarak sürdürdükleri hayatları değil, yaptıkları bilimsel ve felsefi çalışmaların sonuçlarıdır.

Pythagorascılardan ya da onlara yakın kişilerden kimin hangi buluşun sahibi olduğunu saptamak, ancak özel durumlarda mümkundur Aristoteles, bundan dolayı Pythagorascılardan hep genel olarak söz etmiştir, biz de esasta onun çizgisinden gidelim.

Pythagorascılar tarafından yapılan tıbbî araştırmaların önemli bir sonucu, onlardan etkilenmiş bir hekim olan Kroton'lu Alkmaion'un (MÖ. 6. yüzyılın son üçtebirı) eseri sayılmalıdır. Alkmaion, Kos'lu tanınmış hekim Hippokrates'in (MÖ. yaklaşık olarak 460-370) öncüsu kabul edilebilir. Alkmaion'a göre, «bütün duyum yeteneklerinin herhangi bir biçimde beyinle bağlantisı varmış. Dolayısıyla, bu organ sarsıldığı ya da durumunu

değiştirdiği zaman, söz konusu yetenekler de zarara uğrarmış. Çünkü zarar gören beyin, duyum yeteneklerin /iletilmesini sağlayan/ 'gözenekleri' de etkilermiş.» (3) Hippokrates, şu satırları yazarken, besbelli ki Alkmaion'a dayanmaktadır: «Beyin sağlam kaldığı sürece, insanın bilinci de yerindedir.» (4) «Bu nedenle, iddia ediyorum ki, aklı konuşturan beyindir.» (5) Alkmaion'sa, «yalnızca insanın düşünebilmesiyle diğer varlıklardan ayrıldığını, diger varlıkların duyumsal algılama yapabildiklerini, ancak düşünemediklerini» (6) ileri sürmüştür. İnsan bedenine, merkezi beyin olan bir sinir sistemi tarafından canlılık kazandırıldığı düşüncesine, Heraklit'te de rastlıyoruz.

Pythagorascılar astronomide, İyonyalılardan daha somut bir tarzda, yermerkezci olmayan bir dunya anlayışının habercisidirler. Gezegenlerın merkezdeki bir ateşin çevresinde döndüğünü ileri sürerler. Gökcisimlerinden Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter, Satürn, Güneş, Ay, Dünya ve Samanyolu'nu bılirler. On sayısı kendilerince kutsal olduğu ıçin, onuncu bir gezegen daha kabul edilmiştir: Antipot. Yunanlıların evrenle ilgili anlayışı olan uyum içindeki bütünlük, Pythagorascılarda şöyle dile gelmektedir: Gezegenler, mükemmel bir düzenlilik ıçinde yörüngelerinde hareket ederler; ve evrene egemen olan, sayılarla ifade edilebilen ölçü bağıntılarıdır.

Pythagorascılar, yalnız müzik yapmakla kalmayıp, bu konuda matematik ve astronomiyle bağlam içinde ilk teorik düşünceleri de gelıştirmişlerdir. Hızla hareket ettirilmiş orta büyüklükteki yersel bir cısim sesler çıkarıyorsa, eşit olmayan büyüklükteki gökcısimlerinin hareketiyle daha hangi seslerin oluştuğu düşüncesinin onlara ait olduğu tahmin edılıyor. Ancak, bu cisimler düzenli hareket ettığı ıçin, bütün evren bu seslerin (gök küresinin) müziğiyle doludur. Yalnız, bu müzik bize sürekli eşlik ettiğinden, onu algılayamayız. «Faust»un ondeyişinde Goethe, Pythagorascı bu düşünce motifini, estetik düzeyde ifade etmektedir: «Kardeş kurelerdekı eski usule göre güneş tonluyor ses yarışmasını..»

Pythagorascılar, telli çalgıların etkileme biçimi üzerinde kafa yorarak, titreyen telin ton yüksekliğinin onun uzunluğuna bağlı olduğunu bulmuşlardır. Gök müziğinde olduğu gibi, yersel müziğin temelinde de, sayılarla kavranabilen ölçü bağıntıları yatmaktadır. Bu durumda, matematik, Pythagorascılar için tercihli bir konu olmaktadır. Pythagoras'ın tanınmış

önermesine değinmiştik. Pythagorascıların geometrik alanların temel özelliklerini ve sayısal dizileri araştırdıkları kesin olsa gerek. Onlarda rastlanan şu eğilim, tek tek sonuçardan daha önemli gibi görünüyor: Pythagorascılar, matematik düşüncelerini, (etık olmasa bile) doğrudan pratik ya da mitolojik bir amaçtan ayrı tutmaktadırlar. Bugün, bilimsel bilgilerin özellikle pratık kullanımını amaçladığımız için, bu eğilim bize olumsuz gelebilir. Ancak, Aristoteles'te doruk noktasına ulaşan bu eğilim, tarihî bakış açısından ilerici olarak değerlendirilebilir. Şöyle ki, bu eğilimle, sırf teori üzerinde yoğunlaşmak mümkün olmuştur. Yine bu eğilim, tarihî bakımdan sınırlı olan pratiğın çerçevesini de aşabilmiştir. Tabii ki, kafa ve el emeğinin ayrılmasının olumsuz sonuçları da vardır, ama ilerleme de işte böylesine çelişkilerle gerçekleşmektedir.

Pythagorascıların astronomi, müzik teorisi ve matematikle ilgili görüşlerinde hiç eksik olmayan düşünce, sayıların ve onların bağıntılarının, çok çeşitli fenomenlerin değişimi karşısında kalıcı ve belirleyici olduğudur. Böylece, bu noktada Pythagorascıların felsefesine geçmekteyiz· «Bu donemde ve daha önce de matematiğe ilk yönelenler, Pythagorascı denilen kimseler oldu; matematığı onlar geliştırdiler ve bu alanda köklü bilgiler edindikleri zaman da, matematiğin kaynaklarının herşeyin kaynağı olduğuna inandılar. Bu alanda sayılar, doğal olarak birincildir ve Pythagorascılar, —ateşte toprakta ve suda olduğundan daha çok— sayılarda, bulunmakta ve dogmakta olanın birçok suretini gördüklerini sandılar (çunkü, onlara göre ateş, toprak, su ve sayıların etkileri adalet; bir başkası ruh ve mantık, yine bır başkası uygun zamandı. Ve deyim yerindeyse, diğer herşeyi de aynı tarzda ele alıp incelediler.); ayrıca, uyumların oranlarını ve etkilerini, sayılarda yeniden buldular; buna göre, dogaları icabı diğer şeyler onlara sayıları yansıtıyor gibi görünüyor, ama sayılar, bütün doğada birincilmiş gibi geliyordu. Dolayısıyla şunu benimsediler: Sayıların elemanları bütün şeylerın elemanlarıdır, bütün sema, uyum ve sayıdan ibarettir.» (7)

Buna göre, Pythagorascıların temel düşüncesi şöyle dile getirilebılır: Şeylerın kaynağı ve özü sayıdır; kendi belirlilikleri içinde evrenin örgütlenişi, sayıların ve onların bağıntılarının uyum içindeki bir sistemidir. Anaximenes'te ölçü bağıntıları doğrudan havaya (yoğunluk ve incelik) bağlıyken, Pythagorascıların nicel bağıntıları özel bir maddeye bağlı değildir. Gerçi

sayılar alemi, yersel ve somut olandan koparılmış ayrı bir alem değildir; ancak, bu noktada, bağımsızlaşmaya yönelik bir eğilim yatmaktadır. Bu eğilim, şeylerin nicel belirlenişine olan tek yanlı yoğunlaşmadan ileri gelir. Bu eğilim, daha sonra idealist bir tarzda Platon tarafından sürdürülecektir. Pythagorscılar için karakteristik olan, sayıların ve onların bağıntısının bilinmesinin, doğa yasalarının bilinmesiyle özdeşleştirildiğidir.

Yunanlıların diyalektiğinin özgünlüğü, şimdi Pythagorascılarda nicelik alanında bile belirgin olarak ortaya çıkmaktadır. Zıtlar, burada da herşeyi harekete getiren olarak belirmektedir. Yalnız, buradaki temel zıtlar, Anaximenescilerde olduğu gibi (sıcak-soğuk, nemli-kuru) nitel değil, nicel belirlidir: Sınırlı olan ve sınırsız olan, çift olan ve tek olan, sayının ilkel elemanları olarak görünürler.

Ancak, bir sayısı, sınırlılıkla sınırsızlığın aynılığıdır, yâni, sınırsız sınırlı ve sınırlı sınırsızdır. Bir sayısı, kendinin zıttı olan hepsiyle aynıdır. Bir, çifttir ve tektir: ama en basit toplamada tek sayıyı çift, çift sayıyı tek yapar.

Aristoteles'in bize bildirdigine göre, «Başka Pythagorascılar, iki sıra halinde on kaynağın olduğunu söylerler: Sınır-sınırsız olan, tek olan-çift olan, bir olan-kütle, sağ olan-sol olan, erkek olan-dişi olan, hareketsiz olan-hareketli olan, duz olan-eğri olan, ışık-karanlık, iyi olan-kötü olan, kare-dikdörtgen.» (8) Görüldüğü gibi, burada, zıt kategori çiftlerinin tablosunu çıkarmada ilk, ama henüz olgunlaşmamış bir girişim söz konusudur.

Pythagorascılara ait olduğu sanılan şu duşünce zinciri de, geometrik yüzeylerin aslî özelliklerinin araştırılmasıyla ilgili görünmektedir. Bir, noktadır; bu noktanın hareketi çizgiyi üretir = 2. Çizginin hareketi, yüzeyi çıkarır = 3. Yuzeyin hareketi de, cismi doğurur = 4.

Sayılar ve onların bağıntıları, butun evrene egemen olduğuna göre, bunların, insanların birarada yaşamalarını da duzenlemeleri, yâni etik açısından da belirleyici olmaları gerekir. Bu çerçevede, sınırlı ve çift olan, Pythagorascılar için, kötü ve dişi olandır. Sınırsız ve tek olansa, iyi ve erkek olandır. Çift olan çarpılırsa (2×2), ortaya bir kare sayı çıkar, bu da adaletin özüdür. Oktav ($2 \times 4 = 8$) ise, yalnız müzikteki armoninin değil, aynı zamanda sevginin ve dostluğun da özüdür. On ise tanrısal sayıdır.

Pythagorascılar, işte bu anlayış içinde felsefe yapmışlardır. Onlarla ilgili en kısa ve en eksiksiz değerlendirmeye Lenin'de rastlıyoruz: «... dın ve mitoloji tarzı fanteziyle bilimsel duşüncenin **ilk adımlarının** bir bağlantısı.» (9)

Şimdi Xenophanes'e geçiyoruz. Aristoteles, onun çok az düşünce külturüne sahip olduğunu ileri sürerek bir kenara bırakılabileceğini söyler. Bu noktada, Aristoteles'e katılamayacağız. Xenophanes, keskin gözlemci yeteneğiyle antropomorf dinin lik eleştiricisi olmuş, onun panteist tanrı kavramı, Elea Okulu'nu önemli ölçüde etkilemiştir.

Xenophanes, rapsod, yâni gezgin şarkıcıydı. Aşağı İtalya'da bir Yunan koloni kenti olan Elea'ya yerleşmeden önce birçok ülke tanımıştı.

Aşagıda aktarılan açıklamalar, Xenophanes'in uğradığı ülkelerin toplumsal ve özellikle dini ilişkileriyle doğa hakkındaki gözlemleri konusunda bilgi vermektedir. «Xenophanes, karaların denizle karışıma uğrayacağına ve zamanla nemli unsurlardan ayrılacağına inanmaktadır. Kıyıdan uzak yerlerde ve dağlarda midyelere rastlandığı için, bu konuda kanıtları olduğunu ileri sürmektedir. Siraküza'daki taş ocaklarında balık ve fok fosillerinin görüldüğünü, Pharos'ta taş kütlelerinin derinliklerinde bir sardalya izine ve Malta'da da akla gelen bütün deniz hayvanlarının fosillerine rastlandığını söyler. Bunun, eski zamanlarda herşeyin balçığa dönüştüğünde olduğunu ve çamurdaki izin sonradan sertleştiğini bildirmektedir. Ona göre, karalar denize kayıp balçığa dönüşünce, bütün insanlar ölecektir; ancak, daha sonra karalar yeniden oluşmaya başlayacak ve tüm dünyalar, bu değişime uğrayacaktır.» (10)

Xenophanes'in astronomik, meteorolojik ve jeolojik görüşleri hakkındaki bu ve diğer bilgiler, kendisinin başta İyon felsefesi anlayışıyla düşündüğünü göstermektedir.

Öte yandan, Xenophanes, antropomorf tanrılar dünyasına açıkça karşı çıkan ilk kimse durumundadır: «Çalmak, zine yapmak ve birbirini aldatmak gibi, insanlarda yüz karası sayılan ne varsa, Homer ve Hesiod hepsini tanrılara yüklemişlerdir.» (11) Etyopyalıların tanrılarını kara derili ve basık burunlu, buna karşılık Trakların tanrılarını mavi gözlü ve kızıl saçlı tasarladıklarını gözlemleyen Xenophanes, bundan şu cüretli sonucu çıkarıyor: «İneklerin, atların ya da aslanların elleri osa da resim yapabilseler ve insanlar gibi eserler yaratabilseler, at-

lar ata, inekler de ineğe benzer tanrı resimleri yaparlar ve bunlara, kendi görünüşlerinin aynısı biçimler verirler.» (12)

Demek ki, Xenophanes, insanların kendi görünüşlerine göre kendilerine tanrılar yarattıklarını farketmektedir; ve insanlar farklı olduğu için, onların tanrı tasarımları da farklıdır. Yalnız, tanrı tasarımlarının farklılığı, bu tasarımların gerçekliğini dışlamaktadır. «Başka tanrıların geçerli olduğu bir ülkeye kendi tanrılarınla gidersen, orada sana, kuruntular ve soyutlamalar gibi bir derdin olduğunu kanıtlayacaklardır. Haklıdırlar da. Sorbların bir tanrısını eski Yunanlılara getiren kimse, bu tanrının varolmadığının kanıtını bulmuştur. Çünkü, Yunanlılar için bu tanrı yoktur.» (13)

Homer ve Hesiod'un tanımadıkları antropomorf tanrılar. Xenophanes için, insanlar tarafından yaratılmış hayal ürünlerinden başka birşey değildir. Şimdi bunların karşısına yeni bir tanrı kavramı çıkarılmalıdır: «... /halbuki egemen olan,/ sadece tek bir tanrıdır; bu tanrı, insanların ve tanrıların içinde en büyük olandır ve ne görünüşü ne de düşünceleri bakımından ölümlülere benzer.» (14)

Bu tek olan ve insanlara hiç benzemeyen tanrının görmesi, düşüncesi ve duyması eksiksizdir, aklın düşünce gücü sayesinde zahmet çekmeden evrenin devir hareketini sağlar ve her zaman aynı yerde kalır. (15)

Xenophanes'in Olimp Dağı'na karşı bu hücumu ilk bakışta çoktanrıcılıktan tektanrıcılığa geçiş olarak yorumlanabilir. Buna rağmen, onun tanrı tasarımı yakından incelendiğinde görülecektir ki, bu duşunurün görünurdeki tektanrıcılığı aslında panteizmdir. Bunun böyle olduğu, en azından Sextus Empiricus'un ve Platon'un verdiği bilgilerden anlaşılıyor: «/Elealı yabancı konuşur/ Oysa bizim buralı olan ve kaynağını Xenophanes'le daha önceki çağlardan alan Elea tarikatı, şu önkoşuldan hareket ediyor: bütün şeylerin toplamı diye adlandırılan, tek bir varlıktır.» (16) «Diğer insanların düşüncelerinin aksine, Xenophanes'in ileri sürdüğüne göre, evren birdir ve tanrı olma özelliği, bütün şeylerin toplamıyla yek vücut olmuştur. Bu tanrı küre biçimindedir, her acıdan ve değişimden uzaktır; ve mantıklı bir varlıktır.» (17) Buna göre tanrı, aşkın bir varlık olmayıp, şeylerin bütünüdür, düşüncenin ve duygunun bütünüdür, küre biçiminde mükemmel olandır: hiçbir acı tanımaz, değişim ve hareket tanımaz, ne meydana gelme ne de bitme bilir, biricik-bütündür.

Xenophanes'in öğretisine göre, olmuş olan herşey geçicidir. (İnsanlar dahil) tek tek şeyler oluştukları için, bunlar geçiciliğe mahkûmdur. Biricik-bütün olan tanrı, bitmediği, yâni doğmuş olamayacağı için, insanlara ve tek tek şeylere benzemez. Mutlak varoluş, biricik-bütüne aittir, buna karşılık bireyin varoluşu görecedir.

Xenophanes, bu göreve varoluşu insana özgü idrakla bağlantıya soktuğunda tutarlı kalmaktadır: «Gerçekçiliği tanrılardan ve yeryüzündeki her şeyden idrak etmiş adam henüz olmadı ve hiçbir zaman da olmayacaktır. Çünkü o, doğruya birgün eksiksiz olarak rastlasa bile, bunu bilemeyecektir. Çünkü, bizim payımıza düşen hep (yanlış) tahminde bulunmaktır.» (18)

Xenophanes'in antropomorf tanrı tasarımlarına karşı cüretli başkaldırıcı ve yeni bir tanrı kavramı çıkarması, bizi Elea düşüncesinin merkezinde yer alan soruya götürüyor.

Ancak, bunu incelemeden önce, dikkatlerimizi koca bir kişiliğe, Ephesos'lu Heraklit'e (MÖ. 540 civarı-480 civarı) çevirmeliyiz. Diyalektiğin büyük ustası Hegel onun için, «Burada karayı görüyoruz», diye yazıyordu, «Heraklit'in, mantığıma dahil etmediğim bir önermesi yoktur.» (19) Bugüne kadar bir atasözü gibi kalan «panta rhei» (herşey akıyor), gerçi Heraklit'in sözü değildir, Platon tarafından ona atfedilmiştir; ancak, doğru anlaşıldığı zaman, bu söz Heraklit felsefesinin özünü ifade eder.

Bu filozofun hayatı hakkında çok şey bilmiyoruz. Kendisi, eski bir kral ailesinden gelmektedir. İyon kentlerinin Pers yayılmacılığına karşı başarısız ayaklanması, onun yaşadığı döneme rastlar. Kendisiyle ilgili bilgilerimiz en çok, kendi polisindeki sosyal ve politik hayatla olan son derece olumsuz ilişkileri hakkında. Burjuva anlayışıyla yazılmışf elsefe tarihleri, böyle bir eleştirici tavrı, çoğu kez apolitik bir geriye çekiliş olarak yorumlar. Daha sonraki çağlarda bazı düşünürlerin kendilerini kapattıkları fildişi kule, Heraklit'in zamanında daha inşa edilmemişti bile. Heraklit'in Ephesos'taki koşulları eleştirmesi, asla onun politikadan vazgeçtiğini göstermez, aksine, ondaki derin politik memnuniyetsizliğin işaretidir. «Ephesosluların istisnasız hepsi kendilerini tek tek assınlar ve kentlerini reşit olmayanlara bıraksınlar. Onlar ki, en iyi adamları olan Hermodoros'u kovdular ve bu sırada şöyle dediler: 'Bizden hiç kimse en iyi olmasın. Yok, olursa da, başka yerde ve başkalarının yanında olsun!'» (20) Ephesosluların bu davranışı karşısında Herak-

lit, «En iyisi olduktan sonra bir kişinin bendeki değeri, onbin kişi kadardır.» (21) demektedir. En iyi olan kimse, sonsuz ünü bütün geçici şeylere tercih eden kişidir. «Oysa kitle, sığır gibi tıkınmakta.» (22) Heraklit, Ephesoslulara, «Adiliğinizin ortaya dökülmesi için, zenginliğiniz hiçbir zaman bitmesin.» (23) diye sesleniyordu. Kitle kötüdür, iyi olanlar sadece az kişidir.

Burada seçkinci, koyu aristokrat, antidemokratik ve kötümser bir görüş ve tavırla karşıkarşıya olduğumuz belli değil mi? Friedrich Nietzsche, pek çok olanı seçkinci bir anlayışla eleştirirken, Heraklit'e dayanmakta haklı değil miydi? Ve son bir soru: Onun bu tutucu ve gerici konumu, son derece ilerici ve birçok noktada da devrimci olan felsefî bakış açısıyla nasıl bağdaştırılabilir? Bu çelişki, Heraklit'in eleştirisi daha yakından incelendiği zaman çözülecektir. İlk olarak Heraklit, bizim Thales'ten tanıdığımız bir tarzda, kısmî zenginliğe yönelik ölçüsüz çabayı eleştirmektedir. Bu çaba, aristokrasiye olduğu kadar, antik demokrasiye dahil insanlara da özgü olmuştur. Bunun dışında Heraklit'in felsefesini, belli düşünce ve davranış biçimleriyle girdiği çatışmada geliştirdiğini unutmamak gerekiyor. Söz konusu biçimler, onun polisinde yaşayan insanların çoğunluğu için olduğu kadar, genel olarak kendi zamanındaki Helenler için de karakteristikti. Heraklit'i asıl ilgilendiren, yeni bir düşünme tarzının ve bunun sonucu olarak da, yeni bir hayat tarzının kurulmasıydı. Eleştirisinin sertliği bundan ileri gelmektedir.

Doğal olarak bu eleştiri, önce varolan düşünce durumuna karşı yönelmektedir. Yani, insanların ve halkların kaderiyle doğa güçlerinin faaliyetini hikmetlerinden sual olmaz tanrıların eline veren mistik düşünme tarzı hedef alınmaktadır. Ayrıca, şeyler karşısındaki naif-gerçekçi tavır da eleştirilmektedir.

Bu anlayışın karşısına Heraklit, tamamen başka bir anlayış, felsefî materyalist bir dünya görüşü çıkarmaktadır: «Bu dünyayı, bütün şeylerin aynı dünyasını, ne tanrılardan ne de insanlardan biri yaptı; o hep öncesiz ve sonrasız olan canlı bir ateşti, şu anda öyledir ve hep öyle kalacaktır; ölçülere göre tutuşan ölçülere göre sönen bir ateş.» (24) Kaderimiz tanrıların elinde ve onların bilinemez iradelerinde değildir; bilinebilir belli bir yasaya (logos) göre olan dünya sürecinin bir parçasıyız biz. Heraklit, eleştirisini şöyle sürdürür: Ne var ki, «öncesiz ve sonrasız olan bu dünya yasasını» insanlar «kavrayamıyor... Çünkü herşey bu yasa-

ya uygun cereyan ettiği halde, onlar, sanki bundan haberleri yokmuş izlenimini veriyor...» (25) Heraklit'in, insanların dünya yasasını bilmediklerini saptaması, filozofa göre, onların elde etmeye çalıştıkları tek tek şeylerden haberdar olduklarını dışlamıyor. İnsanlar, gözlerine ve kulaklarına inanıyorlar; oysa, «barbar ruhları varsa» (26), bunlar, insanlar için kötü şahitlerdir şüphesiz. Zira, doğaları, özleri, asla şeylerin alnında yazılı değildir. «Doğa, kendini saklamayı sever.» (27) Heraklit için gerçeklik, hiçbir biçimde duyulara doğrudan belli olanın dile getirilmesi değildir; aksine, duyulara açık olanın ifade edilmesi, öznel düşünce alanının içinde kalacaktır; ve bu alana da, «çocukların oyunları»ndan (28) daha çok değer verilemez. Şeyleri tanımak, onları idrak etmek demek değildir. «İdrak etmek, çok şey bilmekle sağlanmaz.» (29) Şeyleri idrak etmek, ancak «logos»u idrak etmekle mümkündür.

Heraklit açısından felsefenin temel görevi, insan doğasını da içeren doğayı idrak etmektir: «Ben, kendimi araştırdım.» (30) Felsefî idrakin son amacı bilgelıktir. Bilgelik, yalnız bilgiyi değil, öncelikle insan davranışını, insan tavrını içerir. «**Mantıklı kavrayış, en büyük erdemdir; ve bilgelik, gerçeği söylemek, doğayı dinleyerek ona uygun davranmaktır.**» (31) Bu fragmanda Heraklit, bilmekle eylemde bulunmak arasındaki ilişkiye yonelik soruya cevap vermiştir. Bu cevabı oylesine derinlemesine olmuştur ki, daha sonraki çağların materyalist düşüncesi, söz konusu sorunun cevaplandırılmasında Feuerbach'a varıncaya kadar hep Heraklit'i dayanak almıştır.

Heraklit için, doğayı idrak etmek, «herşeyi herşey aracılığıyla yöneten» (32) dünya yasasını idrak etmektir. Dünya yasasını nitelendirmek için Heraklit'in kullandığı sözler ve imajlar çok zengindir: Bu yasa, «logos»tur, dünya mantığıdır, kavrayıştır; tanrısal olandır ve doğadır, ölçülere göre tutuşan ve ölçülere göre sönen ateştir, alınyazısıdır ve her yanı sarandır, zorunlu olandır ve herşeyin ortak yanıdır.

«Logos»un dünya mantığı ve tanrısal ilke diye nitelendirilmesi, Heraklit felsefesinin idealist yorumlarına malzeme sağlamıştır. (33) Buna karşılık, panteist biçimlerin belki materyalist içeriği örttüğü, ancak bertaraf etmediği öncelikle belirtilmelidir. Yalnız Heraklit'teki özellığiyle değil, daha ilk İyonyalı felsefecilerde kendini gösterdiği haliyle de materyalizmin ilk biçimi, zorunlu olarak panteist ve hilozoist karakter taşır. Düşün-

ceyi doğadan koparan, onu bağımsız bir özellik halinde bir yana ayıran ve «gerçek varlık» olarak doğanın karşısına koyan, eksiksiz ve tutarlı haliyle ilk kez Platon'la ortaya çıkan idealizmin kendisidir.

Heraklit'in «logos» kavramı, doğanın dışsal faal nedeni durumundaki aşkın bir varlık değildir kesinlikle. O, daha çok bütün ortaya çıkışın ve bitişin, bizzat doğadaki bütün faaliyetin yasasıdır. «Herşey, kadere göre olmaktadır ve işte bu da, zorunlulukla bir ve aynıdır.» (34)

Heraklit'in tüm oluş ve bitişi yöneten dünya yasası, yalnızca fiziksel doğanın gözlemlenmesinden kazanılmamıştır. Bu noktaya Asmus şöyle dikkati çekiyor: «Heraklit'in 'logos'unu MS. 17. yüzyılın doğa araştırmacıları tarafından kurulmuş yasa kavramıyla aynı tutmak, yapılmaması gereken bir modernleştirme olur. Böyle bir kavram, MÖ. 6. yüzyılın sonuna doğru, 5. yüzyılın başında Yunanlılarda ortaya çıkmazdı çünkü. Heraklit, 'logos' kavramını fiziksel doganın gozleminden çok, kendi toplumundaki politik hayatı inceleyip duşunerek elde etmiştir. Ancak daha sonra bu kavramı doğaya aktarır. Diogenes'in yazdıkları da, bu duşunceyi onaylamaktadır. Buna göre Heraklit, yasa sorunsalını 'devlet' hakkında konuşurken ele almaktadır.» (35)

Aşağıdaki fragman da bu duşunceyı onaylıyor: «Ciddi olarak söylemek gerekirse: Tıpkı bir kentin yasasına dayandığı gibi, —ve daha da fazlasıyla— herşeyin ortak yanı olana güvenmek gerekiyor. Çünkü insana ozgu olan butun yasalar, tek bir tanrısal olandan beslenir. Çünkü istediği kadar egemen olan budur; herşeye yeter ve herşeyden daha güçlüdür.» (36) Ve son olarak, ilk üç İyonyalı filozofun öğretilerinin adı olan «doğa felsefesi» hakkında belirtilen düşünceler de, böyle bir yorumu desteklemektedir. (37)

Heraklit'in o tanınan «akış»ı, yâni sürekli hareket ve değişme, durmadan oluş ve bitiş, «logos»un yâni yasanın işleyişinin ifadesidir. Doğasının işte bu akış olması nedeniyle, bir nehirde iki defa yıkanılamaz. Nehir, eskiden nasılsa, artık öyle değildir ve şimdi nasılsa, öyle kalmayacaktır. Durmadan olan bu değişim, yalnız nehri değil, evreni, kozmosu, topyekûn dünya sürecini karakterize etmektedir. Harekete, değişmeye, doğuşa ve bitişe boyun eğen, sadece sonlu ve geçici şeyler değildir; öncesiz-sonrasız ve sonsuz varlık'ın kendisi de bir süreçtir. Heraklit'in

oluş'un (Werden) evrenselliğiyle ilgili tezi, hiçbir zaman sadece duyusal bakımdan varolanın ifade edilişine indirgenemez. Varlık (Mevcudiyet, sein) ortaya çıkan ve biten şeylerin durumu olmadığı gibi, ilk ve son defa (başka türlü değil de) böyle varolan değildir; Elea Okulu'nun küresi gibi tamamlanmış-olan değildir. Oluşun ve Bitişin **mutlak** sürecidir.

Varlık, oluşun ve bitişin mutlak süreciyse, onun kendi zıttıyla, yani Olmayan'la (Nichtsein) yüklü bulunması zorunludur. Çünkü olmakta-olan olacak-olan **değildir** henüz. Bitmekte-olan, olmayan **değildir henüz.** Oluş ve bitiş, **olmayan** olmadan düşünülemez. Oluşun özünde varlık ve olmayan vardır. Varlık ve olmayan yalnız birbirlerini dışlamazlar, birbirlerini gerektirirler. Varlık ve olmayan, oluşun elemanlarıdırlar. Oluş, varlık ve olmayan karşıtının birliğidir.

Elea Okulu'nda bunun tam tersi anlayış, yani varlık'ın olduğu, ama olmayan'ın olmadığı anlayışı dile getirilmektedir. Ancak Elea'lılar bu noktada tutarlıdırlar; olmayanı «gerçek varlık»tan dışlarken hareketi, oluşu ve bitişi de dışlamaktadırlar.

Ama Heraklit açısından süreç, yani **oluş** dünyanın esasıdır. Oluş birlik içinde bir süreçtir, birlik içinde bir temeli vardır. Anaximander gibi Heraklit de öğretisinde, «bir şeyden herşeyin, herşeyden bir şeyin» olduğunu belirtir. Herşeyin kendisinden doğduğu ve herşeyin kendisinde yok olduğu, yâni herşeyin ilk temeli bu bir-ve-herşey-olan, Heraklit'e göre **ateştir. Herşey, ateşin değiştikoşu ve ateş herşeyin değiştokuşudur; tıpkı altın karşılığı malların ve mal karşılığı altının alınıp verilişi gibi.»** (38) «Herakleitos da, dünyanın kısa zamanda ateşte eriyeceğini ve hemen sonra tekrar ateşten (yeniden) oluşacağını ve bunun belli periyodlar halinde olacağını ileri sürmektedir.» (39) Bu noktada Heraklit, tamamen İyonya düşunce geleneğinde bulunmaktadır. Bu gelenek, karşıtların çok daha güçlü vurgulanması ve daha somut kavranılması biçiminde, kendisi tarafından **sürdürülmektedir.**

Ateşle birlikte sadece en hareketli eleman ilk temel olarak alınmakla kalınmıyor, bunun dışında, ancak bir başkası yok olduğu zaman yaşayabilen bir eleman benimseniyor. Nasıl ki süreç, yalnızca bulunmak ve bulunmamak zıtlığıyla birlikteliği olarak düşünülebiliyorsa, herşeyin doğuşu ve bitişi de nedenini, **zıtların çatışmasında, birliğinde, içiçe geçişmesinde** ve son ola-

rak da aynılığında buluyor. Heraklit'in materyalist diyalektiğinin özünü nasıl dile getirdiğine bakalım şimdi:

— **Zıtların çatışması**: «Çatışmanın ortak olan, adaletin çekişme olduğunu, cereyan eden herşeyin çekişmenin ve zorunluluğun aracılığıyla meydana geldiğini bilmek gerekir.» (40) «Çatışma, herşeyin babasıdır, herşeyin kralıdır; bazılarını tanrı, bazılarını insan yapar, bazılarını köle, bazılarını özgür kılar.» (41)

— **Zıtların birliği**: Nitekim doğa, «erkek olanla dişi olanı biraraya» getirir «..ve böylece, ilk birliği karşıt olan doğaların sayesinde kurar.» (42) Doğa, zıtlar elde etmeye çabalar ve uyumu, aynı olandan değil, bunlardan çıkarır.

— **Zıtların içiçe geçişmesi**: «Soğuk olan ısınır, sıcak olan soğur, nemli olan kurur, kuru olan nemlenir.» (43) «Ateş toprağın, hava ateşin ölümünü yaşar, su havanın, toprak da suyun ölümünü yaşar.» (44)

— **Zıtların aynılığı**: «Bunun /biricik-bütünün/ ayrılma yönünde çaba sarfederek kendisiyle uyum sağladığını kavrayamıyorlar: tıpkı yay ve lirde olduğu gibi, isteksiz bir uyum.» (45)

Gün ve gece, kış ve yaz, savaş ve barış,, tokluk ve açlık - bütün bu zıtlar birbirini dışlar. Heraklit, soyut aynılığın kısmî önemini asla inkâr etmiyor: Günse, gece değildir, barışsa savaş değildir vs. Ama o, soyut aynılığın ötesine geçiyor: Zıtlar sadece birbirini dışlamaz, birbirini gerektirir de· Açlık olmadan tokluk, yaz olmadan kış olmaz. Zaten birbirlerini gerektirdikleri için de, içiçe geçişirler. Ve işte birbirini dışlayan, aynı zamanda da birbirini gerektiren ve zorunlu olarak içiçe geçişen zıtlar, sürecin özünü oluşturur. Zıtların çatışması olmadan, onların içiçe geçişmesi olmadan sureç olmaz. Bu durumda zıtlar sürecin şartları ve elemanlarıdır; bu durumlarıyla birbirine ozdeştirler. Aynılığın Heraklit tarafından diyalektik kavranışı, karşıt olanları dışlamaz, onları önkoşul olarak görür ve içerir.

Zıtların çatışmasıyla ilerleyen dünya süreci, bir başka deyişle, içinde herşeyin birden ve birin herşeyden doğduğu oluşum, tek mutlak olandır. Buna karşılık, içinde herşeyin birbiriyle bağlı olduğu ve her fenomenin karşıtına dönüştüğü bu dünyadaki ayrı ayrı şeyler, her zaman ve yalnız diğeriyle ilişkilidir. Heraklit, **diyalektik göreceliğini**, çeşitli imajlarla dile getirmiştir: «Eşekler saman çöpünü altına tercih eder.» (46) «Deniz suyu, en temiz ve en berbat olan sudur; balıklar için

içilebilir ve hayat vericidir, insanlar bunun tadına varamaz ve onlar için zararlıdır.» (47) «En güzel maymun, insanla karşılaştırıldığında çirkindir.» (48)

Kısacası Heraklit dünya sürecini, yâni «logos»un faaliyetini böyle tanımlamaktadır. Ne var ki, «logos»tan haberi olmayanların düşünce ve davranış biçimlerine yönelttiği eleştiriden ortaya çıkan bir soru, «logos»un nasıl idrak edilebileceğiyle ilgili bir soru henüz cevapsız kalmaktadır.

Heraklit'e göre, «logos»un idrak edilebilmesi için, onun faaliyet biçimlerinin algılanması şartı vardır. Bu noktaya dikkati çeken bir fragman şöyle diyor: «Ben, insanın görebildiği, duyabildiği ve araştırabildiği şeyi tercih ediyorum.» (49) Bu, naif duyumculuğun değinilen eleştirisine kesinlikle ters düşmemelidir. Heraklit'in duyumculuğa karşı yönelttiği hücumlar, mutlak rasyonalist çıkışlar değildir. Duyu algılamaları, yalnız onlarda ve dolayısıyla her defasında tek olanda takılıp kalan kişi için kötü şahitlerdir. Bir başka deyişle, duyu algılamalarını «herşeyde ortak olarak bulunan»la ilişkiye sokamayanlar, bunlarla mantığın ilgisini kuramayanlar, yâni, onları mantıkî olarak işleyemeyenler için, bu algılamalar güvenli değildir. Çünkü Heraklit açısından denek taşının duyum yeteneği değil de, mantık olduğundan şüphe edilemez.

Ancak mantık, herkesin ortak olduğu bir şeydir. «Bütün insanlar, kendilerini idrak etmek ve mantıklı düşünmek yeteneğine sahiptir.» (50)

Şüphe edilmemesi gereken bir başka nokta da, Heraklit'e göre nesnel «logos»un insanın öznel mantığı karşısında öncelik taşıdığıdır. Ancak, elimize geçen fragmanlar, dünya yasası durumundaki nesnel dünya mantığıyla nasıl olup da öznel mantık arasında bag kurulacağı konusunda bilgi vermiyor. Sahip olduğumuz tek kaynak, dünya mantığına katılışımızı naif bir tarzda anlatan Sextus Empiricus'tur (51). Bu bilgilerde, düşüncemizin bütün-mantıkla aynı türde olabileceğini söyleyen yer, bize göre önem taşımaktadır. Bu aynı türde olmak, gerçekliğe giden yolmuş gibi görünüyor. Heraklit için gerçeklik, özel mantığımızın nesnel dünya mantığı «logos»la uyuşması olabilir. Öte yandan, Heraklit açısından gerçeklik, bilgeliğin şartıdır. Kim ki, tek olanda ya da yalın çeşitlilikte takılıp kalıyor, o, bütüne,

yani yasaya ulaşamaz, ne gerçekliğe ne de bilgeliğe erişebilir. Heraklit tarafından böylesine ağır eleştirilen Ephesoslular bu konuda kanıt oluşturmaktadırlar.

Heraklit'in ortaya attığı soruda büyük olan yan, idrak etmenin yasayı idrak etmeyi, hatta daha da fazlasıyla, diyalektik sürecin yasasını idrak etmeyi hedef almasıdır.

(SÜRECEK)

NOTLAR :

1) 1 Xenophanes fr. 7
2) Cm V.F. Asmus : Antichnaya Filosofiya, Moskova 1976, s. 29
3) 11 Theophrast : Duyu Algılamaları Üzerine 26 = 24 A 5
4) 16 Hippokrates . Kutsal Hastalık Üzerine 14 - 24 A 11
5) 17 Hippokrates : Kutsal Hastalık Üzerine 17
6) 18 Theophrast : Duyu Algılamaları Üzerine 25 = fr. la
7) Aristoteles : Metafizik A 5, 985 b 23-986 a 1-4 (Altını ben çizdim - H.S.)
8) Aristoteles : Metafizik A 5. 986 a 22-27
9) V.İ. Lenin : Hegel'in «Felsefe Tarihi Dersleri»ne Bakış
10) 17 Hyppolytos I 14, s. 5f. - 21 A 33
11) 22 fr. 11
12) 25 fr. 15
13) Karl Marx : «Demokratçı ve Epikürcü Doğa Felsefesinin Farkı Üzerine» konulu doktora tezinin dipnotları, MEW, Erg, I, s. 370
14) 26 fr. 23
15) Bkz. : fr. 24-26
16) 30 Platon : Sofist 242 D - 21 A 20
17) 36 Sextus Empiricus : Pyrrhon'un Notları I 224 - 21 A 35
18) 43 fr. 34
19) G.W.F. Hegel : Felsefe Tarihi Dersleri Leipzig 1971, c. I, s. 424
20) 115 fr. 121
21) 120 fr. 49
22) 117 fr. 29
23) 116 fr. 125 a
24) Heraklit'in bu fragmanı hakkında Lenin şu notu düşmüş : «Diyalektik materyalizmin ilkelerinin çok iyi bir açıklaması» (V.İ. Lenin : Lassalle'in «Ephesoslu Karanlık Adam Herakleitos'un Felsefesi» adlı kitabına bakış. Tüm Yapıtları c. 38, s. 331)
25) 31 fr. 1
26) 91 Sextus Empiricus VII 126 ff. = 22 A 16
27) 98 fr. 123
28) 96 fr. 70
29) 126 fr. 40
30) 85 fr. 101
31) 108 fr. 112
32) fr. 41'den 13

TÜSTAV

33) Heraklit felsefesinin idealist yorumları için ozellikle bkz. V.İ. Lenin : Lassalle'in «Ephesoslu Karanlık Adam Herakleitos'un Felsefesi» adlı kitabına bakış. Tüm Yapıtlar cilt 38
34) 55 Aetius I 27, 1
35) V.F. Asmus : Anticnaya Filosofiya, s. 34/35
36) 33 fr. 114
37) Bkz. : Felsefe Dergisi 86/2, s. 38
38) 61 fr. 90
39) 64 Simplicius'un Aristoteles'e söyledikleri, Gökyüzü Üzerine 94, 4 ff. Heiberg = 22 A 10
40) 30 fr. 80
41) 29 fr. 53
42/ 26 fr. 10
43) 20 fr. 126
44) 22 fr. 76
45) 27 fr. 51
46) 99 fr. 9
47) 101 fr. 61
48) 102 fr. 82
49) Heraklit'in bu fragmanı Capelle yayınevinin çıkardığı «Sokrates Öncesi Düşünürler» kitabına alınmamıştır.
50) 89 fr. 116
51) Sextus Empiricus'un verdiği bilgiler şoyle : «Heraklit'e göre, bu tanrısal mantığı nefes aracılığıyla içimize çekiyoruz ve boylece düşünce yeteneğine sahip oluyoruz; uykuda bu bilinçsizce olsa bile, uyanıkken bunu bilinçli yapıyoruz. Tıpkı ateşin yanına bırakılan kömürlerin değişmesi ve kor olması gibi, 'çevre'nin vücutlarımıza konuk olarak giren parçası da ayrılma sonucuyla hemen hemen mantıksızlaşmaktadır. Buna karşılık, **(duyu organlarımızın) en üst düzeyde açılmaları sayesinde olan bağlantı nedeniyle bu parça, bütün-mantıkla türdeş olmaktadır.** Bu ortak ve tanrısal mantığı —ki bizler bu sayede mantık yeteneğine kavuşuyoruz— Heraklit, gerçekliğin denek taşı olarak açıklıyor. Bu nedenle, herkese ortak olarak anlaşılır gelen, inandırıcı oluyor... ama bu, herhangi birinin aklına gelirse, karşıt nedenden dolayı inandırıcı olmuyor.» (91 Sextus Empiricus, VII 126 ff. = 22 A 16 / Altını ben çizdim — H.S.)

KAYNAK :

— Helmut SEIDEL, VON THALES BIS PLATON - VORLESUNGER ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE, Pahl-Rugenstein KÖLN 1980

Felsefe Sorunları

MARX'IN, FEUERBACH ÜSTÜNE XI. SAVI VE YORUMU

Yakup ŞAHAN

«Sen şimdi meselâ Marksızmi getır şu XI. teze, yani «anlamak değil dönüştürmektir aslolan» tezine. Şımdi bunu yalınkat, düzayak bir adam söylese o zaman «yık, anasını satayım, iyisini kur» diye anlarsın. Maalesef haddinden fazla insan böyle anlıyor. Ben Marx'ın bunu soylerken çok özel bir anlamda söylediğini düşünüyorum. Yani olayı ancak çok iyi anlayarak bır şeye dönüştürebilirsin. Anlamadan dönuştürmek çünkü zırvadır. Ve dönüştüremezsin (1).

Doğru söze ne denir. Öyle ya, sütün ne olduğunu bilmezsen, yoğurtça lamazsın. Bır nesneyı başka bır şeye dönüştürebilmek için, o nesnenin kendisinden yola çıkmak kaçınılmaz. «Eylemde başarılı olmak için, üzerinde eyleme geçilecek gereci bilmek gerekir» diyor Marx. Kısacası, bu bir neden/sonuç ilişkisi. Daha önce Francis Bacon da şöyle demış: «Nedenin bilinmediği yerde, sonuç da beklenemez. İnsanın bılgisiyle (yapıcı Y.Ş.) gücü bir yerde birleşir. Ne çıplak el, ne de kendi başına bırakılmış bilme-yetisi (understanding) iyi bir sonuç verebilir.» (2) Demek, bilmek (anlamak) ile dönüştürmek arasında vazgeçilmez, sıkı bir diyalektik bağ, hatta karşılıklı bir bağımlılık var.

Yakınmasında haklı yazarımız, ama o da pek kapalı konuşmuş. Delphoi tapınağı bilicisi sanki «mübarek»: İşaretini çakıp geçiyor, anlayana!

Ama değiştirilmeden de bir şey anlaşılmaz.

Aynı konuda bizim de bir saptamamız var. Yalnız ters doğrultuda: Dönüştürmeye değil de anlamaya öncelik tanıyor; sırası gelmişken onada değinmek istedik:

«Düşüncenin büyük davalarını filozoflar yeniden tezgâha getiriyor. Dünyayı değiştirmek istemiyorlar artık, tersine, anlamak istiyorlar.» (3)

Şöyle bir bakınca, bu sözün sahibi de basite indirgeyici Marksçılarla işi inada bindirmiş gibi sanki: «Aslolan dönüştürmektir» demişler ya hani, o da «aslolan anlamaktır» diye dayatıyor; gerisine boş veriyor. Üstelik de dünyayı değiştırmeksizin anlamak sevdasında; elbette olmayacak bir iş; çünkü, değiştirilmek istenmezse dünya, anlaşılamaz da. Bakın ne diyor Hegel bu konuda: «Bir nesnenin hakiki yapısı (doğası) ...ancak, belli bir değişme aracılığıyla anlaşılabilir.» (4) Engels de şöyle bir katkıda bulunuyor: «İnsan zekâsı doğayı donuşturmeyi öğrendiği ölçüde gelişip büyüyebilir.» (5)

Öyleyse, ilk olarak, nasıl dünyayı anlamaksızın değiştiremezseniz, değiştirmeksizin de anlayamazsınız; yukarda değinilen anlamak/dönüştürmek diyalektik ilişkisi, dönüştürmek/anlamak ilişkisi için de geçerli, diyebiliriz.

Dünyayı değiştirmek isteyenler/istemeyenler.

Sorunun bu biçimde konulması, ona ideolojik yönden bir yaklaşıma yol açıyor. Bize kalırsa, bu yazar için asıl sorun, dunyayı değiştirmek/anlamak gibi düşünsel bir sorun olmaktan çok, belli bir dunya görüşunü bir dunya statu quo'sunun savunulması; diyecegim, sınıfsal bir sorun. Çunku, dünyayı değiştirmek isteyenler/istemeyenler gibi iki karşıt insan kümesini ilgilendiriyor.

İmdi, bir insanın dünyasını değiştirmeyi red edebilmesi için, ondan son derece memnun olması gerekir; öyle ya, keyifle yaşayıp dururken niçin değiştirsin insan dünyasını, niçin rahatını kaçırsın? Bu gibi insanlara (ya da sınıflara, katmanlara, vb.) her toplumda rastlanılır; dahası yeryüzünde böyle tuzu kuru ülkeler de vardır. Bunlar bir kuvvet oluştururlar ve bir dünya görüşü (ideoloji)de kurarlar; nitekim, XVIII. yy. da Leibniz bunların sözcüsü olmuştu ve şöyle buyuruyordu: «Müdkün olan âlemlerin en iyisi bu dünyadır.»

Buna karşılık, dünyalarından hiç memnun olmayan insanlar, ülkelerde var; hem de çoğunlukta; dünyayı değiştirmeyi kaçınılmaz bir zorunluluk gibi duyuyorlar, yaşıyorlar. Tarihin, gelişimin, amansız zorunluluğudur bu. «Dünya bir kez insanları doyuramayacak hale geldi mi, bazı kimseler (uluslar, Y.Ş.) da eylemleriyle onu değiştirmeye kalkışacaklardır.» (6). Dünyanın değişmesini istemeyenlerin direndikleri (boşuna direndikleri) zorunluluk işte budur. Voltaire, **Candide** adını taşıyan romanıyla Leibniz'in yukarda değindiğimiz savını çürütmüş ve gülünç kılığa sokmuştu, ama onun gibi düşünenlerin kökünü kurutamamıştı. Ne var ki, o zamandan bu yana köprülerin altından nice sular aktı; insanlar daha da bilinçlendi, örgütlendi; şimdi, dünyalarını değiştirmek için daha çetin bir savaşa atılmış durumdalar. Dünyayı bir uçtan öbürüne saran evrensel, uzlaşmaz çelişki de buradan kaynaklanmakta, yani dünyayı değiştirmek isteyenlerle/istemeyenler arasındaki çatışmadan, diyeceğim ideolojik bir çatışmadan kaynaklanmakta.

Marksçı bilgi kuramına göre kuram/pratik ilişkisi.

Bize kalırsa, XI. savın kimilerince metafizik bir anlayışla, anlamak/dönüştürmek biçiminde dar çerçevede ele alınmış olması, Marksizmde kuram/pratik ilişkisinin iyi anlaşılmamış olmasından da ileri gelmektedir. Bu yüzden, konuyu bu bağlamda da irdelemek yerinde olacak sanıyoruz.

«Kuram, eylem kılavuzudur; devrimci kuram olmadan, devrimci pratik (eylem) olmaz; pratik, hakikatin ölçütüdür, kuramı sınama ve geliştirme sürecidir - Bilgilenme süreci de aslında budur; canlı **sezgiden soyut düşünceye** ve **oradan pratiğe**, - işte hakikatin bilgisine, nesnel gerçekliğin bilgisine giden diyalektik yol. Bilgi, pratikle başlar, pratik yoluyla kuram düzeyine yükselir ve ardından yine pratiğe döner; bu yüzden kuram, bir bakıma, biriktirilmiş pratik sayılır. Pratik, kuramsal bilginin üstündedir; çünkü o, yalnız evrensel olmakla kalmaz, dolayımsız gerçeklikle de temas halindedir. Ancak şu da var: Nasıl mutlak, değişmez, donuk bir hakikat (kuram) yoksa, olamazsa; aynı şekilde pratik de olamaz. gerçeğin ve kuramın kılavuzluğu altında, o da her zaman değişebilir. Ancak, bilgi ile pratiğin birliği (bütünlüğü) şarttır.» (7)

Kuram/pratik ilişkisinin diyalektik niteliği, Marksçılık da bilgi kuramının görüşü kısaca işte budur.

Bir başka görüş daha.

Kuram/pratik ilişkisinin diyalektik niteliği, Marksçılık dışında kabul görüyor; yukarda, Francis Bacon'dan yapmış olduğumuz alıntı, bunun kanıtı. Ama çağdaş filozorlardan, Frankfurt Okulu'ndan Max Horkheimer de bu konuda şöyle düşünüyor :

Bir teorinin değeri, sadece doğruluğun biçimsel ölçütleriyle belirlenmez, belirli tarihsel bir anda ilerici toplumsal güçlerin üstlendiği görevlerle bağıntısıyla da belirlenir. Pratik, sadece **siyasal** değil **epistemolojik** bir kavramdır da: Doğruluğun ölçülmesinde belli bir rol oynar. Etkinlik (pratik, Y.Ş.) ...**düşünceden sonra gelen** ve **onu etkilemeyen** bir şey gibi görülmemelidir. Bilme süreci ... **teorik kavrayışı gerektirdiği kadar — eylemi de gerektirir.** İkincisi olmadan birincisi ilerlemez.» (8)

Şimdi bütün bunlardan sonra biri kalkar, «dünyayı anlamak değil, dönüştürmektir aslolan»; öbürü kalkar, «hayır, dönüştürmek değil, anlamaktır aslolan» diye tutturursa, sağduyu da şöyle demekten kendini alamayacaktır herhalde: «Olmadı beyler, sizler bu kafayla giderseniz, ne dünyayı değiştirebilirsiniz, ne de anlayabilirsiniz.» Haklı değil mi ama?

XI. savın başka bir çarpıtılması.

Bir yazarımız da, yabancılaşma üstüne yazmış olduğu kitabında şöyle buyuruyor:

«Marx'ta felsefe, dunyanın koklu bir degişiklige uğratılmasına yönelik bir ugraştır. (Filozoflar dunyayı sadece yorumlamışlardır, önemli olan onu değiştirmektir). Marx, felsefeye dunyayı değiştirme işlevi yüklediğinden...» (9)

Marx'ın felsefeye böyle bir görev yüklemiş olduğunu bilmiyorduk. Ama öğretiye de ters düştüğü için böyle bir sav bize şaşırtıcı görundu, bir yanlışlık olmalı bu işte. Öğretide şunları okuyoruz :

«Hegel'le birlikte felsefe sona erer; diyalektik doğa görüşü, tüm doğa felsefesini gereksiz ve olanaksız kılar; o eski gözüpek kuram düşkünlüğu artık tümüyle bitmiştir, onunla birlikte klâsik felsefe de. (10) Nerede kurgusal düşünce (felsefe, Y.Ş.) sona ererse, nerede yaşam harekete geçerse, sonuçta, orada gerçek, **pozitif bilim**; diyeceğim, pratik etkinliğin, insanların pratik gelişme sürecinin açıklanması başlar. Bilinç üstüne boş laflar so-

na erer; bunların yerini gerçek bilgi alır. Gerçeklik açıklığa kavuşunca da, kendi başına yeterli görünen felsefe varoluş olanağını yitirir.» (11)

Bütün bu açıklamalarla Marx'ın felsefe karşısındaki tavrı gün gibi aşikâr iken, insan nasıl olur da göz göre göre Marx'ın felsefeye böyle bir işlev yüklediğini ileri sürebilir, bilemeyiz!

Bize kalırsa, bu yanlış vargının kaynağı şurada: Bilindigi gibi XI. savda iki eylem söz konusu: 1) Dünyanın yorumlanması, 2) ...dönüştürülmesi; ne ki, birinci eylemin öznesi açıkça belirtilmiş iken, ikincisininki belirtilmemiş; işte bu belirsizlik yüzünden yazar ikinci eylemin öznesini de felsefeye yükleyivermiş, böylece bir anlam karışıklığı doğmuş. Oysa savın kendisinden anlaşılacağı üzere, bu iş artık filozofların (ya da felsefenin) üstüne düşen bir görev değil.

Peki ama kimin işlevi bu? denecek. İnsanların, praxis içinde yaşayan üreten, yaratan gerçek insanların. «İnsanlar maddi üretimlerini ve aralarındaki maddi ilişkileri geliştirirken, bunlarla birlikte, **gerçek dünyalarını**; bunun yanı sıra da düşüncelerini ve düşüncelerinin ürünlerini **değiştirirler**.» (12)

Yazarı bu vargıya götüren bir başka sebep de, felsefi uğraş ile dunyayı değiştirme uğraşı arasındaki ayrımı gözden kaçırması, olabilir felsefe bir uğraştır ama, dunyayı değiştirme uğraşı değildir; anlama, yorumlama uğraşıdır, düşünsel bir uğraştır; praxis'e, eyleme yönelik bir uğraş degildir; çünkü, kendi başına bırakıldığında, felsefe dünyayı dönüştürüp değiştiremez, şimdiye değin böyle bir şey görülmemiştir. İşte Marx'ın uzerinde durmak istediği nokta da budur

Kurduğu tümcede «felsefe» terimi yerine diyalektik düşünce, diyalektik dünya görüşü demiş olsaydı, bu anlam karşılıklığına yol açılmazdı.

Anti-Marksist bir yaklaşım örneği.

İmdi, XI. sav üstüne üç yazardan yapmış olduğumuz alıntılara biraz kuşkulu bir gözle bakılırsa, anti-Marksistlerde ve benzerlerinde genel olarak karşılaşılan, yıkıcı, sinsi bir yötemin işlediği öne sürülebilir burada; bunu da şöyle tanımlıyorlar:

«Temel savların avamileştirilip yalınkat hale getirilerek sunulması; içeriklerinin bayağı ve ilkel savlara indirgenmesi; öğ-

retiden bir temayı alıp yalıtarak, bütünlüğünden soyutlayarak, kendi başına onu ele alma ve eleştirme, vb. yaklaşımlar.»

Nitekim, görüldüğü gibi, burada da XI. sav öylesine basite indirgeniyor ki, hakiki içeriğini görebilmek nerdeyse olanaksızlaşıyor; içerik bir anlam bulanıklığı içinde boğuluyor. «Anlamak değil, düşünmektir aslolan» sözü, sanki bir reklâm sloganıdır! «Düşünmeyi bırak, dönüştürmeye bak!» der gibi bir şey. Hani bılmeyen de, «Amma da zırvalamış Marx!» diyebilecek.

«Marx bunu söylerken çok özel bir anlamda söylediğini düşünüyorum» deniyor, ama bu anlama değinilmiyor. Yer darlığından belki, kim bilir?

XI. sav ve öbürleri.

İçine düşürülmuş olduğu bu karanlık kuyudan XI. savı çıkarabilmek için, Almanca aslını, İngilizce, Fransızca ve Türkçe çeşitli çevirilerini ele aldık, karşılaştırdık ve şöyle bir formulasyona vardık:

«Bugüne değin filozoflar, çeşitli yollarla, dunyayı yorumlamışlardı; ama, şimdi söz konusu olan (İng önemli olan), onu dönüştürmektir.»

Görüldüğü gibi burada anlama edimini Marx bir yana atmıyor; yalnızca, yaşadığı tarihsel konakta, pratiğe bir öncelik vermeye; pratiğin önemini vurgulamaya; ama, bu pratiğin de kurgucu filozoflarca gerçekleştirilemeyeceğini belirtmeye çalışıyor. Öbür savlara kısaca bir göz atarsak, bu durum daha iyi anlaşılacaktır, sanıyoruz.

«Feuerbach, kavramsal nesnelerden gerçekten farklı, duyu nesneleri istiyor; ama, insan etkinliğini de nesnel etkinlik gibi görmüyor. Dolayısıyla Hıristiyanlığın Özü'nde, yalnız kuramsal tavra gerçekten insani tek tavır gözüyle bakıyor; buna karşılık, pratik, yalnızca bir pis-Yahudi görünüşü içinde düşünülüyor ve tanımlanıyor. Bu yüzden o, «devrimci» eleştirel-pratik «etkinliğin anlamını kavrayamıyor.» (I. savdan)

«İnsan düşüncesinden nesnel bir hakikat çıkar mı sorunu, bir kuram sorunu değildir, pratik bir sorundur. İnsan hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, onun bu dünya ile olan ilişkisini, pratikte, praxis'te göstermek zorundadır. Kendini pratikten yalıtan bir düşüncenin gerçek olduğu ya da olma-

dığı üzerinde tartışmaya girişmek, düpedüz iskolastik bir davranıştır.» (2. sav)

«Soyut düşünceyle doyuma eremeyen Feuerbach, duyusal sezgiye baş vuruyor; ne var ki, o duyarlığı, **pratik** olarak, insani duyusal etkinlik olarak düşünemiyor.» (5. sav)

«Toplum yaşamı özünde **pratiktir**. Kuramı gizemciliğe saptıran gizemlerin tümü, insan **pratiğinde** ve bu **pratiğin** kavranılmasında, ussal çözümlerine kavuşur.» (8. sav)

Görüldüğü gibi burada «**pratik**» sözcüğü, her kullanılışında kendi başına, bir düğüm oluşturmakta ve savların içinde bir ağ örmektedir. Öte yandan da anlaşılmaktadır ki, red edilen anlama edimi değil, «**pratikten kopuk, yalıtık düşünce**»dir.

Savlara değinirken, Marx'ın Feuerbach felsefesi karşısındaki tutumunu kısaca saptadıktan sonra, biraz da Hegel felsefesi karşısındaki tavrına değinmeyi yerinde buluyoruz.

Hegel'e göre felsefenin görevi.

Bilindiği gibi Marksizmin üç ana kaynağından biri, Hegel felsefesi ya da daha genel anlamda, Alman idealizmidir; Marksizm, Hegel felsefesinin devrimci yanını, yani diyalektiği benimser ve geliştirir; ama, Hegel'in felsefeye yüklemiş olduğu görevi de red eder.

«İlkin, Hegel'e göre insan, yabancı, hasım bir dünyaya atılmış; bu dünyada kendini yitirmiş gibi hisseder. Felsefenin rolü, insanı dünyadan koparıp ayırmak değil; insanın kendisindeki tinle dünyada türdeş olanı ona göstererek, bu dünya ile uzlaşmasını sağlamaktır. Tin, dünyada kendisini tanıyarak dünyayı anladığında, orada artık kendi evindeymiş gibidir ve rahattır. Kendini yitik bir varlık gibi görecek yerde, dünyayı kavrayarak ve ona bir anlam vererek, kendine döner Gerçeği anlamak, anlaşılır kılmak, işte felsefenin görevi budur.

«Hegel için önemli olan, bir ideal adına reform tasarıları kurmak değil, tarih felsefesi düzleminde saptamalar yapmaktır. O okurlarını, **var olanı anlamaya**, var olanın bir rastlantı işi olmadığını kavramaya yöneltir.»

«Var olanı kavramak, —işte felsefeye düşen görev bu— Çünkü, var olan, ustur. Usa dayalı yorum da, «gerçeklikle uzlaşmadır.» Ussal olan gerçek, gerçek olan ussaldır.» (13)

Dünyanın dönüştürülmesi üstüne felsefenin söyleyecek bir

şeyi yoktur. «Dünyanın nasıl olması gerektiği konusunda felsefenin ders vereceği iddiasına gelince; hemen söyleyelim, o bu işte hep yaya kalır. Ancak gerçeklik kendi oluşum sürecini gerçekleştirip bitirdikten sonradır ki o, dünyanın düşüncesi olarak kendini gösterir. Minerva'nın baykuşu ortalığa karanlık çökerken uçuşa çıkar.» (14)

İşte Marx'ın karşısında olduğu felsefe budur: Dünyayı değiştirme kaygısından, pratikten uzak felsefe.

Karşısında olmakla birlikte.

Marx ve Engels bu iki filozofun karşısında olmakla birlikte onları yoksamak gibi bir tavrı asla benimsemezler; tersine, saygıyla, övgüyle anarlar; borçluluk duygusuyla karşılarlar.

Marx, Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi'nde (1844) Hegel öğretisinin hem tarihsel hem de felsefî yönden çok büyük bir önem taşıdığını vurgular. Onda, Alman tarihinin «ideal (düşünsel) sürekliliği»ni görür ve düşünce alanındaki öneminin, kapitalizmin getirmiş olduğu sosyal kuruluşlarınkinden geri kalmadığını belirtir. Buna karşılık, **Kutsal Aile**'de, Marx ve Engels, gerçek insanın yerine «kendilik-bilinci»ni ya da Tini getiren kurgucu idealizmini red ederler. Öte yandan, Feuerbach gibi maddeci olduklarını belirtirler; ama, XVIII. yy. mekanist maddeciliğine dönmekle de onu suçlarla. Engels, **Ludwig Feurbach**'ta (1886), Hegelci diyalektiğinde yrimci karakterini tüm açıklığıyla ortaya serer; ama bu arada, her iki filozofun felsefesini köklü bir biçimde eleştirmekten geri kalmaz. Ancak, eser, borçluluk duygularını dile getiren şu sözlerle biter: «Alman işçi sınıfı hareketi, Alman klâsik felsefesinin mirasçısıdır.» (15)

Böyle Marksçılık olmaz.

Görüldüğü gibi durum, dünyayı anlama ya da dönüştürme diye bir kutuplaşmaya götürülemeyecek denli açıktır; ama deniyor ki, «haddinden fazla insan» böyle bir kutuplaşma içindedir; bunların bir kesimi de Marksçı geçinmektedir. Böyle Marksçılık olmaz bizce! Öğretiden bu denli habersiz bir kimseye, ne adına layık bir Marksçı denilebilir, ne de iyi bir aydın gözüyle bakılabilir.

NOTLAR :

1) Gergedan dergisi, sayı: 3, Murat Belge ile söyleşi.
2) Francis Bacon : Novum Organum. 2. ve 3. aforizmalar.
3) Dominique - Antoine Grisoni, Fransa'da Son On Yılın Felsefesi. Sunum yazısı, Felsefe Dergisi 86/3, s. 73. De Yayınevi.
4) G.W.F. Hegel : Mantık Bilimi.
5) F. Engels : Doğanın Diyalektiği.
6) V.İ. Lenin : Felsefe Defterleri.
7) Mao Zedung : Teori ve Pratik : V.İ. Lenin : Felsefe Defterleri ve Maddecilik ve Ampriokritisizm, vb.
8) Max Horkheimer : Akıl Tutulması, Çev. Orhan Koçak; s. 53. Metis, 986.
9) G. Savaş Kızıltan : Çağımızda Yabancılaşma Sorunu, s. 19. Metis, 86.
10) F. Engels : Ludwig Feuerbach and the end of Classical German philosophy. s. 17 ve 60. Progress Publishers, Moskova, 1976.
11) K. Marx - F. Engels : The German İdeology, s. 43. Prog. Publ. 1978, Mosk.
12) a.g.y., s. 42.
13) René Serreau Hegel et Hégélianisme, s 72 73. P.U.F.
14) G.W.F. Hegel : Prinsipes de la philosophine du droit, s. 45. Çev., André Kaan. Gallimard, İdées dizisi, 1940
15) F. Engels : a.g.y., s 61

TÜSTAV

Özel Bölüm

ÖLÜ DİYALEKTİK

Ömer B. CANATAN

20. yüzyılın sonuna doğru insanlığın yaşadığı bilimsel ve toplumsal süreçleri analiz etmek, giderek klasik bilgi teorilerinin bize bahşettiği olanakların sınırların. aşma eğilimi gösteriyor. Her olgu ve her gelişim, teorik olarak zaten varolan sonsuz sayıda biçimlerden birine, önceki varsayımları altüst eden açılardan girip bürünüyor; birinden ötekine hızla geçiyor; dolayısıyla daha çok teori ve daha çok varsayım gerekiyor, gelişimlerin özündeki hareketi en az yanlışla kavramak için. Gelişmenin dilimleri açısından, yani tarihi sarmalın nispeten büyükçe kesinmiş doğruları üzerinden bakıldığında yanlışların bileşiminden doğru, doğruların bileşiminden yanlış çıktığı da oluyor. Gerçeğin tastamam üstünde hareket ettiğine inanmış olanlar bile bir süre sonra, devinimin trendiyle aralarında doğan büyük açıları görüp dehşete kapılıyorlar. Bilgiye güvenmek giderek zorlaşıyor ve bilgiden başka güvenilecek hiçbir şeyin kalmadığı bir ortam da bu paradoks içinde oluşuyor.

Gene gelişme tarihinin bütünü ve tarihi sarmalın büyük eğrisi üzerinden bakıldığında, buna benzer durumun ilk kez yaşanmadığı görünüyor. Her şeyin, kendi doğruluğunu ve hayati-

yetini kanıtlamaya çağrıldığı sınav dönemleri az değildir. Genel bir kural olarak uygarlıktan uygarlığa geçiş süreçlerinin buna benzer koşullarla gerçekleştiği söylenebilir. Başka bir ifadeyle, yaşanmış ve belirlenmiş tarih çağları arasında yasallığı altüst eden böyle **karanlık boşluklar** bulunur ve bu **karanlık boşluklar** tarihe ilişkin bilgimizin en **aydınlık** noktalarıdırlar.

Olayların, **içinde olarak** bilgisine varmakla, **sonuçlarından** çıkarak bilgisine varmak, biri ötekinden, hem amaç olarak farklı bilgilenme süreçleridirler, hem de, ilişkin oldukları olgunun farklı bilgisini verirler. Olay ve olguların sonuçlarının bilgisi bize, süreçleri doğrudan etkileme imkanı sağladığı için değil, bu sonuçların yol açtığı ve şimdi içinde bulunduğumuz durumu kavramamız için gereklidirler. Gelişmenin doğrudan içindeyken ona ilişkin bilgimiz ise, insan faktörünün bu gelişme içindeki rolünü edilgin olmaktan kurtarmaya ve gelişimi, önceden tasarımlanabilen yönde biçimlendirmeye imkan sağlamasıyla dikkati çeker.

Olguların içinde olarak bilgisi ile sonuçlarının bilgisi **ayrı** şeyler olmakla beraber gelişmenin **ortalaması** olarak ortaya çıkan tarih çizgisi üzerinde **aynı** şeylerdirler. Örneğin Fransız Devrimi'ni **içinden** «özgürlüğün diktatorlüğü» olarak anlamış ve eylemini buna göre düzenlemiş olan Marat ile benim bu devrime ilişkin **bugünkü** bilgim apayrı şeyler olmakla birlikte, o devrim «özgürlüğün diktatörluğu» olarak kavrandığı için öyle gerçekleşmiş ve benim bilgimin böyle olmasının yolunu açmıştır.

Günümüzün **gerçek bilgisine** ulaşabilmek için çok sayıda teorik varsayım üretmek, bu varsayımları içinde yaşadığımız pratiğin yardımıyla elemek, ulaştığımız **kısmi doğruları** yeni varsayımlar üretmek için kullanmak ve içinde yaşadığımız süreçlere azami etkide bulunmak istiyoruz. Bunun için her zamankinden daha çok **fikri çabaya** ihtiyacımız var. **Fikri çabaya** her zamankinden daha çok ihtiyacımız olması ile, fikri çabamızın her zamanki yönetiminin daha çok çaba göstermeye yetip yetmeyeceği ayrı şeyler olmalıdır. Acaba ayrı şeyler midir bunlar ve örneğin **diyalektik** konusunu bir kere daha tartışmak bu soruyu cevaplandırmamıza yardımcı olabilir mi?

Türkiye'de diyalektik hiçbir zaman yeterince güncelleşmedi, çünkü felsefe güncelleştirilemedi. Ama güncel olarak diyalektiğin üzerinde epey tartışma yürütüldü. Bu tartışmaların yoğun olduğu 1960-70 yılları dönemi **Marksizmin yaygınca öğrenilmeye**

başlandığı dönem olarak da göze çarpar. Bu kadar geç mi? Evet bu kadar geç ve insanlığın geneli açısından inanılmaz bir zamanlama ama Türkiye sözkonusu olduğunda özel bir parantez açıp, evrensel olanla aradaki farkı anlatmaksızın hiçbir şeyi anlatmak mümkün değil. Bu anlamda diyalektik Türkiye'de Marksizmin unsurlarından biri olarak anlaşıldı ve bir bütün olarak Marksizm ne kadar kavrandıysa, ancak o kadar kavrandı. Bu öğrenme sürecinin küçümsenmeyecek bir birikim yarattığı, toplumsal ve politik olgulara Marksist açıdan yaklaşma alışkanlık ve yetisini genişlettiği, entelektüel yaşamın bu sayede zenginleştiği inkâr edilemez. Ancak Marksizmin kendisi ve Marksizme ilişkin her sorun, pratik mücadeleyle birlikte tartışıldığı zaman kalıcı ve çözümleyici olabilirdi. Sınıf mücadelesi kapsamına giren birikimin yoğunluğu ve derinliği, Marksizmin öğrenilmesini olduğu kadar, onun felsefi temeline ilişkin materyalist diyalektiğin edinilmesini de belirliyor.

Türkiye parantezi içinde diyalektik «yeryüzünün toplam somut içeriğinin gelişim tarihinin öğretisi» olarak değil de, sınıfsal pratiğin kaba argumanlarının açıklayıcısı gibi, daha çok algıya seslenen bir reçete, ideolojik bir motif olarak benimsendiği için, bir yandan başlangıç yaratmak anlamında olumlu, bir yandan da, diyalektiğin gerçek muhtevasına giden yolu kapamakla olumsuz, iki rolü birden oynadı. Güncel ve ampirik olan, sayısız kere diyalektiği «doğruladı» ve bu güvenle diyalektik, doğru yolu gösteren trafik işaretlerine indirgenıverdi. Bu «diyalektik» gerek bir bütün olarak, gerekse ve şaşırtıcı biçimde her bir içsel kategorisi aracılığıyla, doğruyu gösteriyordu veya herhangi bir doğru düşünme bu «diyalektiğe» ters düşmüyordu ama, bu aynı «diyalektik» yanlış olanı göstermiyor, yanlış kullanımı durumunda da hiç geri tepmiyordu. Belki de **ölü bir diyalektikti** bu!

Her şeye rağmen, diyalektiği, günümüzün gerçeğini kavramamıza yetip yetmeyeceği açısından tartışacaksak, bu **ölü diyalektikten** değil, diyalektiği, ondan daha gelişkin bir açıklama yöntemini bulmuşçasına reddeden eğilimlerden başlamak gerekiyor.

Kendine belli bir felsefi temel edinmeksizin herhangi bir dünya görüşü kendi bütünlüğünü kuramaz; bundan ötürü, **bütünlüğü** olan her dünya görüşünün aynı zamanda bir felsefi temeli bulunur. **Diyalektik Materyalizm** ve **Tarihi Materyalizm** Marksist dünya görüşünün felsefi temelini teşkil etmektedirler.

Bu felsefi temeli reddetmeksizin Marksizmi reddetmek; Marksizmi reddedip bu felsefi temeli muhafaza etmek; ya da felsefi temellerini reddedip Marksizmi yaşatmak görüş olarak mümkündür de, **dünya görüşü** kapsamında mümkün değildir. Nitekim günümüz sol hareketleri içinde felsefi temellerinden kurtarılmış Marksizm anlayışı hayli popüler olmuştur ve bu popüler görüş sahiplerine göre, felsefi temellerinin **sınırlayıcı** etkisinden kurtulmuş Marksizm gelişmeye ve geliştirilmeye, kısmen kabul edilip kısmen reddedilmeye ve günümüz dünyasının, bir önceki yüzyıla göre çok daha karmaşık olan maddi ve toplumsal süreçlerini kavramaya **elverişli** düzeye çıkmaktadır; önemli olan **hareketin kendisidir**, olgular ve süreçlerdir, Marksizm bunları anlamamıza kafi gelmediği yerde terkedilmelidir! **Yeni sol** kapsamı içine giren bütün düşünceleri Marksizme karşı bu tutumun içinde mütalaa etmemizi engelleyen herhangi bir **istisna** bulunmamaktadır.

Türkiye'de, —**kendince doğru bir tutumla**— Marksizmle birlikte diyalektik ve tarihi materyalizmi reddedenlere, bunun yanında Marksizmi savunup diyalektik ve tarihi materyalizmi reddedenlere —**kendisince yanlış bir tutumla**— bilhassa son yıllarda yaygınca rastlandı. Bununla, sol içinden çıkan bezirganları değil, daha yetkin bir düşünce duzeyine yükseldiğini ileri sürenleri anlamak gerekiyor. Bu reddedişin —**kopuşun**— politik plandaki yansımaları konumuzun dışında kalıyor; konumuzu ilgilendiren bu **kopuşu** düşünsel duzeyde yaşayanların kendilerini nasıl ikna ettiklerini henüz derli-toplu bir görüş olarak ortaya koymaktan uzak olmalarıdır. Bu bakımdan kapsamlı bir felsefi polemiğin şartları oluşmuş değildir. Ancak bugüne kadar birikmiş olan **ipuçlarından** çıkarak Marksızmden ve onun felsefi temellerinden **kopuşun** kimi **gerekçelerini** tartışmak bana mümkün görünüyor.

Türkiye'de oluşan ve adına **ölü diyalektik** demeyi uygun bulduğum diyalektik kültürüne karşı çıkmanın pek çok haklı gerekçesi vardır. İslamın şartlarını kavrar gibi kavranmaya müsait, «anahtar» gibi gezdirilebilen, her ampirik olguya anında uyan, kullanımı bu kadar kolay olduğu için de herkes tarafından, her yerde ve her zaman bolca kullanılıp aşındırılan, **bilmenin** pratik aracı zannedilen bu «diyalektiğin» gerçek diyalektikle bir ilişkisi bulunmayıp, gerçek diyalektiğe ulaşmanın yollarını tıka-

dığı doğrudur. Ama bu diyalektik anlayışın Türkiye'deki düşünsel devinim içinde hiçbir rol oynamadığı da doğrudur; dolayısıyla sözünü ettiğimiz **kopuşun** gerekçesi bu **ölü diyalektik** ve onun bunaltıcı kısırlığı olamaz. Argümanlarını günümüz dünyasının analizinden seçen ve gerekçesini, Marksizmin, en azından reel planda insanlığın ufkunu açamadığı varsayımından çıkaran batı kökenli akademik tartışmaların Türkiye'deki etkileri olarak alındığında, **konumuza** bir adım yaklaşmış oluyoruz.

Felsefenin temel tartışma konusundan geçmeksizin konuyu tartışamayacağımız bellidir. Her şeyde bir tarihsel derinlik var. Neden? Doğrudan bildiğimiz, bulgularımızdan çıkarak doğruluğundan emin bulunduğumuz, geriye projeksiyon yoluyla aydınlatabildiğimiz ve bilimsel varsayımlarımızla **dibini kurcaladığımız bir geçmiş** var. Olması bir şey anlatmıyor da, bugünden çok farklı olması çok şey anlatıyor. Evren'in, insanın, otplumsallığın ve nihayet bilginin de bir tarihi var; gelişim tarihi. Neden gelişmiş, niçin **olduğu gibi** kalmamış? Gelişmesinin bir **yasası** var mı, yoksa **rastlantı** mı, ya da bir **ilk rastlantıdan** ötürü yasası da rastlantı mı?

Evrim süreci içinde bu soruların iki temel açıdan verilmiş farklı cevapları bulunuyor ve bilginin ileri safhalarına ulaştıkça sis perdesi kalkıyor; yakıştırmalar yıkılıp farklı cevaplar birbirine yaklaşıyor. Materyalist açıklama tarzı da, idealist açıklama tarzı da, 19. yy.'a kadar ki tarihimizin tatmin edici bilgisini, sadece bugünkü bilgilerimiz açısından değil, ortaya çıktıkları dönemin koşulları açısından da verebilmiş olmaktan uzaktırlar. Dünyayı açıklama yarışında idealızm hep bir adım önde gitmiş, 19. yy.'a kadar ki felsefe tarihini belirlemiştir.

Gerek idealist felsefe, gerekse materyalist felsefe, amansız bir kavganın içindedirler ve her ikisi de son tahlilde ve tarihi açıdan insan bilgisinin gelişmesine hizmet ederler ya da insanın kendini ve içinde yaşadığı evreni kavrama çabasının iki değişik boyutu olarak nitelendirilebilirler, tarih içinde en ileri evrim noktalarına ulaştıklarında **bütünleşirler.** Bütünleştikleri nokta bilmenin yöntem olarak en yetkin olduğu noktadır ve bu **diyalektiktir.** Doğanın ve insan toplumunun neden **başlangıç** noktasındaki gibi kalmadıklarının diyalektik açıklaması **ebedi ve mutlak hareketin** hem açıklaması, hem de **yasası olarak açıklaması** olmak bakımından sadece geçmişin açıklaması değil, ondan çok daha önemli olarak **bütün zamanın** devinim yasasının açıkla-

masıdır. Bu bakımdan diyalektiğin geleceğe ilişkin yönü kehanet değildir; olup-bitenin açıklaması olarak ve evrenin maddi birliğinden dolayı geleceğin de açıklamasıdır; **olacağın yasası** olarak **vardır** çünkü olanın yasasıdır ve kendi kendini değiştirmek, kendine yeni bir içerik vermek **kabiliyeti** yoktur; **irade ötesi bir belirlenmişliktir.**

Diyalektiğin felsefi idealizm tarafından yükseltildiği nokta Hegel'de, Marksizm ortaya çıkıp onun eleştirisini tamamladığı için değil, **kendisi öyle olduğu için** gelişme durmuştur, gelişme tıkanmıştır ve bu **nihai olma**, yani diyalektik olarak diyalektiği inkâr etme durumu, bizatihi Hegelci diyalektiğin keşfidir; kendini böyle ilan etmesidir. Materyalist diyalektik, kendinden önceki materyalizmin veya Hegel diyalektiğinin bir uzantısı olarak değil, bilmenin o güne kadar ki tüm yeteneklerinin sentezi olarak kendini kurmuş, ya da belki daha doğru bir deyimle, başından beri zaten **maddi varlık tarzının böyle kurulduğu anlaşılmıştır.**

Doğada ve toplumda hareketi mutlak ve bilgiyi görece varsayan diyalektiğin akıl yürütmesi içinde, biz nasıl oluyor da bugün, 19. yy.'ın en yetkin açıklamasını, bunca çok yönlü gelişmelere, evrimlere ve devrimlere rağmen hâlâ geçerli bir açıklama biçimi olarak kabul edebiliyoruz? Eğer mutlak olan **hareketse**, bu hareketin belli bir zamandaki yasallığını, gene bu kendi yasallığı nedeniyle ve aracılığıyla, başka bir zamanda aşacağını da içermez mi?

Aklın oynaklığı içinde kavramlar böyle bir zincire yerleştirilebilirler ve fakat böylece kurulan bir açıklama sistemi, başka bir şeyi değil, sadece kendini ve kendi şeyini açıklayabilir. Doğanın maddi süreçleri ya da toplumsal süreçler, ortaya, henüz keşfedilmemiş bir **boyut** koymadıkları sürece felsefi olarak edinilmiş en yetkin konumu muhafaza etmek muhafazakârlık olmadığı gibi, bilmenin özne yönünden en özgür durumudur da.

Diyalektiği, günümüz için yetersiz bir açıklama yöntemi görüp, **aşamadan reddedenler,** ister istemez, yasallığın dışında, **rastlantılar olarak da yasallığı olmayan bir rastlantılar düzlemine** geçmiş olurlar. Doğa ve toplum bilimlerindeki gelişmeler diyalektiğin bu açıdan reddine yeterli argümanı **henüz** sağlamış olmaktan uzaktırlar. Sadece bazı bilimsel alanlarda —daha çok da biyoloji alanında (örneğin genetik dalında)— klasik kabullenişlerimizi zincirleme olarak etkileyip değiştiren teoriler kurmak

hayal kurmakla eşanlamlı olmaktan çıkmaktadır; ama burada doğanın ve toplumsallığın gelişmesinin geçmişe ait yasalarına yeni bir açıklama teklif edilmiyor; geleceğe ilişkin açılımların ufku genişletiliyor. Yani, diyalektik bir ilişki anlamında öngördüğümüz gelecek, karşımıza önceden tahmin edemediğimiz alternatiflerle birlikte çıkmaktadır. Bu demektir ki, kimi bilimsel gelişmeler, bilmenin diyalektik yasallığını değil ama, bu yasallığın, teori olarak ifade ettiğimiz geleceğe ilişkin projeksiyonlarını kemirmekte, esasen diyalektiğin kendinde genişçe varolan lişme koşullarında ve **gelişmenin hızı** yönünden yeterli bir açıklama kabul etmeyenlerin haklı oldukları anlamına gelmez. Başka bir ifadeyle, yasallığı olmayan rastlantı, diyalektiğin yasalarını kemirmekte, esasen diyalektiğin kendinde genişçe varolan yasal bağlantılı rastlantılarla birlikte geniş **bir rastlantılar dünyası** oluşturmaktadır; sorun budur ve zaten diyalektiğin en yetkin yöntem olması, özneye bu karmaşık rastlantıların ve zıtlıkların içinden özü bulup çıkarma yetkinliğini vermesi de, kısaca aklı kavrayabilir kılmasındandır, önceden kavranamaz bir mutlak bilisizlik varsaymak ile kavranıp bitmiş bir mutlak belirlilik varsaymak, her ikisi de tanrısal buyruğa kapı açan bir edilgenliğin sonucudur.

Bu noktayı diyalektiğin tamamen veya sadece doğa bilimleri alanında aşılması olarak görmek mümkün olduğu gibi, bu aynı noktayı diyalektiğin kendisi olarak görmek de mümkündür ve buna geçmeden önce, varoluşun diyalektik **mahkûmiyetini** irdelememiz gerekiyor.

Diyalektik belirlenim olarak kavradığımız, **sürekli değişkenliği ifade eden bir hiç değişmeme durumudur.** Bu durum, evrenin, maddi anlamda tekliği durumudur. Diyalektiğin doğadaki yasalarını toplumsallığa, insana ve düşünceye teşmil ederek her şey için bir **bilme yasası** kurabilmemiz hem bir önkoşul, hem de bir zorunlu sonuçtur ve boyle olması, **durumun** kendini böyle ifade etmesidir. Maddi dünya, bilinçsiz ve sessiz dönemi içinde ve kavram dışı bir zaman boyunca **canlıya geçiş kapısı** ararken belli bir **durum**(dur)dadır; canlılığın evrimi boyunca; onun en yüksek formu insanda, insanın toplumsallığı ve düşünselliği olarak gelişmesinde gene aynı durum(dur)dadır. Hiç değişmeyen bu değişkenliğin doğa düzlemindeki diyalektiği ile insanın toplumsallığındaki diyalektiği, ikincisinde bir bilinç öznesi olmak dışında, kendini aynı kategorik yasallık içinde ifade eder. Bu

bakımdan, evrenin maddi anlamda tekliği olarak diyalektik, doğada ve toplumda, ya vardır, ya da yoktur.

Diyalektiği mutlak bir hareket olarak anlamamızı mümkün kılan ilişki maddenin kendi içindedir ve hareketin temel yasası olarak bu, **çelişkidir.** Maddi varlık tarzından bağımsız bir hareket kavramı ya da hareketten bağımsız bir varlık tarzı düşünmek nasıl mümkün değilse, çelişkiden arı bir hareket kavramı da izah olunamazdır. Burada önem taşıyan, **çelişki** olgusunun, amaca uygun kavranmasıdır. Diyalektiğin, belkide en çok tartışılan fakat amaç dışı bir açıklama tarzına dönüşen, bilmeyi tahrik eden ama aynı zamanda bilmeyi engelleyen yanı budur. Maddenin ve ondaki varlık biçimi hareketin her bir belli durumu, daima bir **bütünlüktür.** Bu bütünlük aynı zamanda çelişkidir. Bu kavramları yerine oturtmanın zorluğu doğada değil, toplumdadır ve çelişki kavramına yorum getirmenin anlamı sadece toplumsallıktadır. Diyalektigi reddetmenin bir anlamı olacaksa bu kesin olarak toplumsallığa ilişkindir. Çünkü nesnel doğada diyalektik, ona bilinç tarafından dışardan taşınmaksızın açıklanabilir olarak varken, öznel alanda diyalektik açıklama olarak vardır. **Özne** dediğimiz şey etrafında ya da onda gerçekleşen diyalektik hareket, doğanın (maddenin) hareketinden **eylem** olarak ayrılır. Bu hem değişik bir hızdır, hem kavranırsa farklı, süreçlere dönüşen oynak bir ilişkidir, hem de bilinç olarak oluşturduğu şey tarafından etkilenebilir bir **edilgenliktir.** Nesnel diyalektik yasa insan ortaya çıkmadan da vardı ve işliyordu, insan öznesi ve bilinç varolduktan sonra nesnenin özündeki yasa, bir kavrama yöntemine dönüşmüştü.

Doğada çelişki kavramı, nesnenin karakteri olarak ondan ayrılamaz durumken, toplumsallığımızın çelişkisi, bize aitmiş gibi görünen ilişkilerde saklıdır. Neden öyle değil de böyle sorusu, bilinç faktörüyle açıklanabilirmiş gibi belirir, çünkü bilinç tarafından sorulur Dolayısıyla sorun bilincin, aynı zamanda kendini de kavrayıp açıklaması gibi doğar. Hegel'de verilmiş cevap, bu ilk cevaptır. Büyük bir cevaptır bu çünkü bilincin yüklenegeldiği bir **yoğunluğun** bilinç tarafından açıklanmasıdır. Bu yoğunluk çelişkidir. Peki ama bilinç bu çelişkileri, kendi tarihi boyunca kendisi mi üretiyor, yoksa dışardan mı üstleniyor? Bu soruyu sormak da ikinci büyük adım olmuştur. Doğadaki çelişkiler nesnesinin aynıdır ve nesnesinden ayrılmazdırlar. Halbuki insan toplumsallığı **ilişkiden** ibarettir ve ilişkilerdeki çelişki, bilinç ta-

rafından bir oraya bir buraya taşınmaya, yok sayılmaya ve yoktan yaratılmaya elverişli durumlar mücadelesi diyalektiğin öznel boyutu tarih boyunca bilincin ve eylemin yarattığı bu kaos içindeki yasallığın kendisidir.

İnsanın tarihini kaos olarak kavramak veya öyle bırakmak da bir bilinçlilik durumudur. Nitekim, diyalektik öncesi bu bilinçlilik durumu, bugün aynı zamanda «diyalektiği aşmış olanların» da bilinçlilik durumudur. Kaos da bir bütünlük, yasallık da bir bütünlük olduğuna ve sonuçta bilinç aynı bütünlüğü kavradığına göre ne fark var ki?... Halbuki **şeylerin uyum olarak durumu** ile **çelişki olarak durumu**, benim durumum ne kadar tarih ve tarihsel durum ise, işte o kadar aynıdırlar.

Toplumdaki, **ilişkiler olarak çelişkilerin** bilinç tarafından taşınabilir veya eylemle değiştirilebilir olmalarının bilmeye ne denli pahalıya malolduğunu «para» olayının evriminden izlemek mümkündür. Çözümleme metaların duruş biçimiyle —ki bu aynı zamanda onların görünüş biçimleridir— başlar. Kullanım değerinden ibaret şey ilişkiler platformuna, kullanım değeri tarafından taşınan ve onunla çelişen bir başka değer biçimi ile birlikte girer. Değişim değeri olan bu ikinci deger, şeyi **meta** yapar ve bu değerler, baktığımız açıya göre görünür ve kaybolurlar; birlikte bir ilişkiyi üstlenirler ve üstlendikleri ilişkiye kendi çelişkilerini taşırlar. Her bir meta bu çelişkisini başka bir metaya aktarabilir durumdadır ve nitekim çözümleme bütün metaların çelişkisini üstlenen metayı da bulur, bu eşdeğer metadır. Çelişki, bir ifade aracı olarak başka bir metadan geçerek altına, altından paraya yükselebilir ve geride kalan her meta çelişkiden kurtulmuş gözükür. Son tahlilde «para» olarak ifadesine ulaşan bu çelişki, asıl kaynağına dönülmedikçe kavranamayacak bir **fetiş** durumudur. Bilinç işte bu yoğunluğu, ama nesnesi dışında üstlenir. «Para»dan bakılınca da ilişkilerin gerçek çelişkiler olup olmadıkları görünmez.

Çelişkilerin kimi toplumsal ilişkiler durumu, başka türlüsü olmayacak bir doğrudanlıkla bilince yansır. Örneğin kapitalist toplumda yaşayıp da durumunu sınıfsallıktan bağımsız olarak kavrayan bilinç olamaz; ancak adını koyamamış olma durumu sözkonusudur. Doğrudan kavranır olan bu çelişkilerin sınıfsallıkla ifade edildiği bilinçlilik durumu da, sınıfların varlığının aynı zamanda bir mücadele olarak kavrandığı bilinçlilik durumu da, çelişkinin muhafaza edildiği bir durumdur. Bu çelişkinin

uyum olarak kavranması ve ebedi bir uyum durumu kazanması için, diyalektikten arındırılması, bilincin yansıttığı bir çelişki olarak benimsenmesi gerekir. Diyalektiğin açıklamasına başvurulduğunda, ama tabii Hegelci diyalektiğe değil, maddeci diyalektiğe başvurulduğunda bu çelişki, devinimin geçici bir uyumu gibi gözükmekte ve kendi çözümünü (inkârını) da göstermektedir.

Doğabilimlerinin gelişme yasası olarak diyalektiğin reddedilmesinin bilimsel süreçler dışında, özellikle ve daima politik kültür planında reddedilmesinin anlamı, sınıf mücadelesinin politik olan ayrılmaz kimliğine değişik bir «açıklama» bulmaya çalışmaktır. Materyalist diyalektiğin kapsamı içindeki yorum la toplumsal çelişkiler kaçınılmaz çözümlere bağlanıyorlar. Bu çözümler geçmişte ve günümüzde, bireyler açısından dramatik bir tarih olarak gerçekleştiler. Halbuki aynı çelişkilerin Hegelce yorumlanması, insan bilincine, akla ve sağduyuya, bireyin seçimine, yani özneye, bu çelişkileri dramatik olmayan yollardan çözme imkânı tanımaktadır! Kapitalizmin genel bilinci —ki bu burjuva ideolojisi olarak tarif edilebilir bir çerçevededir— kendini vareden çelişkiyi nasıl çözdüğünü unutarak ve neden böyle çözmek zorunda kaldığını gözardı ederek, kendi bütünlüğünün çelişkisinin aynı yoldan, aynı yasallıkla çözülemeyeceğini telkin etmektedir. Bu bütünlüğün bilince yansıması olarak çelişkiye evet ama diyalektiğe hayır denmelidir ki, toplumun ve insanın geleceği diyalektiğin mekanikçi belirlemesinden kurtarılabilsin.

İşte, diyalektiğe karşı tutum alışın özünü bu mekanik açıklamadan kurtulma isteği oluşturuyor. Haklı bir istekmiş gibi gözükse bile diyalektik açıklamayı mekanik bulmakla diyalektiğin gerisine düşüyor. Buna yol açan, diyalektiğin iç yasalarını anlatmak için kullanılan kavramların kategorik olmalarından başka bir şey değildir. Ne var ki, zıtların birliği ve mücadelesi, inkârın inkârı, baş çelişki vb. gibi, değişme sürecinin, yani mutlak devirimin belli durumunun dondurulmuş ifadeleri, bu devinimin akışkanlığının bilgisine tekabül etmezler. Diyalektiğin bu kategorileri aracılığıyla elde ettiğimiz bir genel yöntem bize bilmerin temel doğrultusunu vermekle kalır fakat gelişim süreçlerinin kesit elde edilemez nitelikteki iç mantığı kendini, doğal ve toplumsal pratikte, olduğu gibi ortaya koyar. Genel yöntem, bu olduğu gibi olanın gerçek açıklamasına, bazen çok dolambaçlı giden yolu gösterir; bilgiyi beş duyunun veya soyut aklın ötesin-

den, gerçeğin üstünden kurmamızı sağlar. Gerçek kavramı doğada mantığımızı sürekli doğrulayan olarak yalın biçimde varken toplumsallıkta gerçek, yöntemimizi doğruladığı sürece gerçek olur. Diyalektiğin yöntem olarak kullanıldığı bir açıklama bize nesnenin görüntüsünü doğrular bir sonuç vermiyorsa, yani parçaladığımız bütünlüğün iç bilgisinden aynı bütünlüğü çıkaramıyorsak, yanlışta duruyoruz demektir. Diyalektiğin yanlışlığı veya kısırlığı değil, bizim yanlış durmamız sözkonusudur.

Diyalektikten kuşku duymak yerine her daim kendi duruşumuzdan kuşku duymamız gerektiğini söylemek, hiçbir şey söylememiş olmak değildir. Diyalektik, nesnelliğin kendini ortaya koyması olarak bağımsız, özne, bu nesnel olana hem kendi hem de nesnenin belli bir durumunda yaklaşırken **yanlışa her zaman bağımlı** durumdadır. Diyalektik, kendi ifadesi olarak devinimin bütün zik-zaklarını ve sapmalarını içermektedir; ama öznedeki yansıması olarak daima bir trendi, arı olmayan temel bir doğrultuyu kalınlaştırmaktadır. Devinimin, özne tarafından gerçeğe en yakın kavrandığı durumda bile, kavranmış olduğundan farklı olması gerçeğe ilişkin bilgimizi daima görece kılar; bundan ötürü nesnel diyalektik geçmişin somut, anın görece bilgisini verir ve geleceği de sadece yasallık olarak kapsar. Diyalektiğe güven buradan, mutlaklık kavramına uzak durmasından kaynaklanır. Bundan başka bir güvenilir kaynak aramak, mutlaklığın kolayca kurulabildiği metafizik alanına uygun düşer.

Diyalektiğin mekanik bulunmasının, yaratıcı aklın önünde sınırlayıcı bir form olarak algılanmasının temelinde yatan tek faktör, yasallık olmasıdır. Özgür aklın bir yasallığa tabi olması durumu, aklın özgürlüğünün inkârı gibi gözükmektedir. Bu kavrayışa göre sebep-sonuç zinciri dışında ilke ve amaç kurmak diyalektiğin sınırlayıcı yasallığından kurtulmadıkça mümkün değildir. Bunun, insanların suda, ağırlık fikrinden dolayı boğulduklarını, ağırlık fikrinden kurtulmakla suda boğulmaktan da kurtulacaklarını keşfetmekten daha parlak bir keşif olduğu söylenemez. Diyalektik fikrinden ancak, nesneden kurtulmakla, nesneyi kendi tabiatından kurtarmakla kurtulmak mümkün olur. Toplumsal gelişim tarihini diyalektikten muaf tutmak için verilmesi gereken ödün daha büyüktür; tarih fikrinden vazgeçmek gerekir. Tarihin bundan sonraki gelişmesini diyalektikten kurtarmak için izlenmesi gereken mantıksal tutum ise tam bir paradoksu içerir; bu da diyalektiğe sıkıca bağlanmaktadır. Diya-

lektik «inkârın inkârını» içeriyor ya, kendini inkâr eden «mantık modellerinin» inkârını da içeriyordur.

Sonuç olarak, diyalektiğin mekanik kavranışından kurtulmak için çaba gerekiyor. Diyalektiğin, belli bir doğal veya toplumsal durum için getirdiği açıklamaya, bu açıklamanın yarın değişeceğini bildiğimiz için güvendiğimizin bir sonsuz devinim yasası olarak diyalektiğin özneye, durup üstünde soluk alacağı küçük doğru parçaları vermekle birlikte verdiği bu **doğruları doğrulamadığının** anlaşılması, bunun anlaşılması için de, **diyalektiğin diyalektik olarak kavranması gerekiyor.**

Doğru değil mi yoksa?

TÜSTAV

DİYALEKTİK SORUNU ÜZERİNE

V. I. LENİN
Türkçesi: Attila TOKATLI

Bir'in ikileşmesi ve çelişkin parçalarının bilgisi (bk. Lassalle'in «Herakleitos»unun III. kesiminin («Bilgi teorisi») başlangıcında yer alan, Filon'un Herakleitos hakkındaki sözleri), diyalektiğin (biricik temel özü değilse bile, «özler»inden biri, temel özellik ya da belirtilerinden biri) asli **özü**'dür. Nitekim Hegel de böyle koyuyor sorunu (Aristoteles, «Metafizik»inde Herakleitos'a yani Herakleitosçu fikirlere karşı sürekli olarak **tartışıyor ve savaşıyor** bu konuda).

Diyalektiğin içeriğindeki bu yanın doğruluğunun, bilim tarihi tarafından gerçeklenmesi gerekmektedir. Genellikle (örneğin Plehanov'da) diyalektiğin bu yanına yeterince dikkat edilmemiştir. Karşıtların özdeşliği, bilginin yasası (ve nesnel dünyanın yasası) olarak değil de, bir **örnekler** toplamı olarak alınıyor («örnegin, tohum», «örneğin, ilkel komünizm». Engels'te de böyle. Ama elbette ki, «vulgarizasyon» amacıyla böyle bu...).

Matematik bilimlerde + ve —. Diferansiyel ve integral.

Mekanikte, etki ve tepki.

Fizikte, pozitif elektrik ve negatif elektrik.

Kimyada, atomların birleşmesi ve çözülmesi.

Sosyal bilimlerde sınıf mücadelesi.

Karşıtların özdeşliği (özdeşlik ve birlik terimleri arasındaki fark burada temel bir önem taşımamakla birlikte, belki de «karşıtların birliği» demek daha doğru olurdu. Belli bir anlamda her iki deyiş de doğru), doğanın (ve zihnin ve tomlumun da) bütün fenomen ve süreçlerindeki çelişkin, **biribirlerini kar-**

şılıklı olarak dışındalayan, karşıt yönsemelerin varlığının ka bul edilişidir (keşfedilişidir). Evrenin bütün süreçlerini «özdevinim»leri içinde, kendiliğinden gelişimleri içinde, canlı hayatları içinde bilebilmenin koşulu, bu süreçleri karşıtların birliği olarak tanımaktır. Gelişim, karşıtların «mücadele»sidir. İki temel (ya da iki olanaklı? ya da tarihte gözlemlenebilen iki) gelişim (evrim) anlayışı vardır: Eksilme ya da artma olarak, tekrar olarak gelişim, ve karşıtların birliği (bir'in biribirlerini karşılıklı olarak dışlayan karşıtlar halinde ikileşmesi ve bu karşıtlar arasındaki karşılıklı bağıntılar) olarak gelişim.

İlk anlayış, öz-devinimi ve bu özdevinimin devilken gücünü, kaynağını, sebebini karanlıkta bırakmaktadır (ya da dışarıya aktarmaktadır bu kaynağı: tanrı, özne, vs.). İkinci görüş ise dikkati özellikle öz devinimin kaynağı'nın bilgisine yöneltmektedir.

Ölüdür birinci görüş, karanlıktır, çoraktır. İkincisi ise hayat doludur. Varolan herşeydeki «özdevinim»in anahtarını sadece bu ikinci görüş verir; ve gene sadece o verir «sıçramalar»ın «derecelenmede kesikliğe uğrayış»ın, «karşıta çevriliş»in, eski nin yıkılışının ve yeninin doğuşunun anahtarını.

Karşıtların birliği (düşümdeşliği, özdeşliği, eşdeğerliği» koşula bağlıdır, geçicidir, süreksizdir, göreceldir. Gelişim ve hareket nasıl mutlak iseler, biribirlerini karşılıklı dışlayan karşıtlar arasındaki mücadele de mutlaktır.

NB :öznelcilik (şuphecilik ve sofistik vs.) diyalektikten özellikle şu noktada ayrılır ki, diyalektikte (nesnel diyalektikte) görecel ile mutlak arasındaki fark da doğrudan doğruya ve kesinlikle göreceldir. Nesnel diyalektiğe göre görecel'in içinde mutlak vardır. Öznelciliğe ve sofıstiğe göre ise, görecel yalnız ve yalnız göreceldir ve mutlağı dışlar.

«Kapital»de Marx, burjuva (tüccar) toplumunun en basit, en alışılmış, temel, en kitle halinde yaygın, en sıradan ve milyarlarca kez raslanan bağıntı'sını: mal (emtia) mübadelesını, çözümler ilkin. Ve çözümleme ortaya koyar ki çağdaş toplumun bütün çelişkileri (yani bütün çelişkilerin tohumları), bu ilk fenomenin içinde (burjuva toplumunun bu «hücre»sinde) bulunmaktadır. Açıklama, daha sonra, bu çelişkilerin ve bu toplumun başlangıcından sonuna kadar, çeşitli parçalarının Σ^*'ı içinde gelişimini (ve büyümesini ve hareketini) gösterir bize.

---

*) Toplam.

Genel bakımdan diyalektiğin (çünkü burjuva toplumunun Marx'taki diyalektiği, diyalektiğin tikel şıklarından biridir ancak) açıklama (yani inceleme) metodu, işte bu olmalıdır. En basitinden, alışılmışından en yığın halinde yaygınından, vs., **herhangi** bir önerme'den başlansınişe :ağacın yaprakları yeşildir, Jean bir insandır, Médor bir köpektir, vs. **diyalektik** (Hegel'in dâhice belirtmiş olduğu gibi) zaten daha burada vardır; **tikel genel'dir** (bk. Aristoteles Metaphysik, Schwgler çevirisi, Bd. II, s. 40, 3. Buch, 4. Kapitel, 8—9: "denn natürlich kann man nicht der Meinung sein, dass es ein Haus — genellikle ev - gebe usser den sichtbaren Häusern ", „ου γαρ αν δοιηιεν ειναι τινα οικιαν παρα ταζ τιναζ οικιαζ"* . Demek ki karşıtlar(tikel, genel'in karşıtıdır), özdeştirler: Ancak genel'e götüren bu bağ içinde varolmaktadır tikel. Genel de ancak tikel'in içinde, tikel dolayısıyla vardır- Her genel, butün tikel nesneleri ancak yaklaşık olarak içinde barındırır. Her tikel, eksik olarak girer genel'in içine, vs., vs. Her tikel binlerce geçişle bir başka cinsten tikellere (şeyler, fenomenler, süreçler) bağlıdır, vs. **Daha burada bile**, doğanın nesnel bağı anlamında **zorunluk** kavramının öğeleri, embriyonları bulunmaktadır. Olumsal ve zorunlu, fenomen ve öz daha şimdiden buradadırlar; çünku: Jean bir insandır, Médor bir köpektir, **bu** bir ağaç yaprağıdır. vs. derken, bir dizi karakteri **tesadüf** diye **atmaktayızdır** biz, ozsel olan'ı görüntüsel'den ayırmakta ve bunları birbirlerine karşıt tutmaktayızdır.

Böylece, **her** önermede, diyalektigin **bütün** öğelerinin embriyonları, tıpkı bir «ağ»ın içinde gibi, bir «hücre»nin içinde gibi apaçıklığıyla gösterilebilir (ve gösterilmelidir); ve böylece de diyalektiğin, genellikle bütun insan bilgisinden ayrılamazlığı ortaya konabilir (ve konulmalıdır). Doğa bilimlerine gelince, bunlar bize nesnel doğayı gene aynı nitelikleriyle, tikel'in genel'e ve olumsal'ın zorunlu'ya çevrilmesi, karşıtların geçişleri, değişmeleri ve karşılıklı bağlılıkları (gibi nitelikleriyle) göstermektedirler (ve, bir kez daha belirtmek gerekiyor ki, en basit **her** örnekten yararlanarak belirtilmelidir bu nokta). (Hegel'in ve) marksizmin bilgi teorisi, doğrudan doğruya diyalektiğin **kendisidir**: Plehanov'un, öbür marksıstlerden hiç söz etmiyorum, işin dik-

---

*/ Çünkü pek doğaldır ki, gözükür evlerin dışında bir ev (genellikle bir ev) olacağı düşünülemez.

kat etmediği «yan»ı (ve işin bir «yan»ı da değildir bu aslında, temel'idir) da, işte budur.

Gerek Hegel (bk. Mantık) ve gerekse doğa bilimlerinin çağdaş «gnozeolog'u ve (anlamamış olduğu) Hegelciliğin düşmanı ve eklektik (bk. «Erkenntnistheoretische Grundzüge»si yazarın) Paul Volkmann tarafından bir dizi daire halinde tanımlanıyor bilgi.

Felsefede «daireler» : [Kronoloji zorunlu mudur **kişiler** konusunda Hayır!]

Antik çağ: Demokritos'tan Platon'a ve Herakleitos'un diyalektiğine.

Rönesans : Descartes versus Gassendı (Spinoza?).

Modern çağ : d'Holbach — Hegel (Berkeley, Hume, Kant'tan geçerek). Hegel — Feuerbach — Marx.

Gerçeğe her türlü yaklaşım tarzının (gerektirdiği) bir yığın nüans (her nüanstan başlayarak bir bütüne ulaşan bir felsefe sistemi) ve aynı zamanda, canlı ve çokyanlı (yanlarının sayısı sürekli artan) bilgi olarak diyalektik: İşte, — temel beceriksizliği, diyalektiği Bıldertheorie*'ye, bilginın süreç ve gelişimine uygulamamak olan— «metafızik» maddecilige oranla, ölçülemez derecede zengin bir **muhteva**.

NB
bu aforizma

Kaba, basıt, metafizik maddecilik açısından felsefi idealizm, bönlükten **başka bir şey değildir.** Bunun tam tersine olarak, diyalektik maddecılık açısından felsefi idealizm, bilginin küçük çizgilerinden, yanlarından, façetalarından sadece bir tekinin maddeden ve doğadan **koparılıp** tanrısallaştırılmış mutlak haline doğru **tekyanlı, abartmalı**, überschwengliches (Dietzgen) bir şekılde gelişmesi (şişmesi, kabarması)»dır. Tanrıbabacılıktır idealizm. Doğru, evet. Ama felsefi idealizm, (**«daha doğru olarak»** ve **«ayrıca»**) sonsuz karmaşık olan insani (diyalektik **bilgi'nin nüanslarından biri ile** tanrıbabacılığa giden **yol'dur.**

---

*) Yansıma teorisi.

Bir doğru çizgi değildir (yani bir doğru çizgi halinde gelişmez) insan bilgisi; bir daireler dizisine, bir sarmala durmaksızın yaklaşan bir eğri çizgidir. Bu çizginin her bölümü, her kesimi, her parçası bağımsız ve tam bir doğru çizgiye (tekyanlı olarak) çevrilebilir, ama (ağaçların arkasındaki ormanı göremiyorsak) o zaman bu doğru çizgi (egemen sınıfların sınıf çıkarı tarafından saptanan) tanrıbabacılığa, bataklığın içine sürükler bizi. Tek bir çizgi izleyerek ilerleme ve tekyanlılık, odun katılığı ve kemikleşme, öznelcilik ve öznel körlük, voilà (*) idealizmin gnozeolojik kökleri. Ve tanrıbabacılık (= felsefi idealizm)'in da, pek doğal olarak, gnozeolojik kökleri vardır; bir temelden yoksun değildir o da. Felsefi idealizmin bir kısır çiçek olduğu tartışma götürmez. Ama o canlı, verimli, hakiki, gür, güçlü, nesnel, mutlak insan bilgisinin canlı ağacı üzerinde bitip yetişmektedir bu kısır çiçek.

KAYNAK : Felsefe Defterleri, V.I Lenin Sosyal Yayınları, 1976, İstanbul

TÜSTAV

*) İşte. Orijinal metinde Fransızca.

İDEAL KAVRAMI

E.V. ILYENKOV
Türkçesi: Celal A. KANAT

Bu kavramı tartışmazdan önce, «ideal» ve «ideallik» («ideal olma») terimlerini ele almalıyız, yani önce, sözkonusu terimlerin uygulanabileceği fenomenlerin özünü çözümlemeksizin, bu fenomenlerin alanını tanımlamalıyız.

Bu bile öyle kolay bir görev değildir; çünkü, genel kullanım ve tikel olarak da bilimsel kullanım, açımlanmasına tanımımızın hizmet etmesi amaçlanan «sorunun özüne ilişkin anlayış»ın bizzat kendisinden türeyen bir şeydir her zaman. Tartışılan nesnenin sınırları üstüne genelde kabul edilen hiçbir yorumun ve sonuç olarak da açık bir tanımın olmadığı, oldukça karmaşık konuları tartıştığımız her durumda, böylesi bir güçlük doğar. Bu durumlarda, sözkonusu konu üzerindeki tartışma «terimin anlamı», tikel bir tasarımlamanın sınırları ve dolayısıyla sorunun özüne ilişkin kuramsal bir incelemede gözönüne alınması gereken fenomenlerin biçimsel öznitelikleri üstüne bir argümana döner.

«İdeal» konusuna dönersek, «ideal» sözcüğünün bugün esas olarak «akla yatkın» sözüyle anlamdaş biçimde, «bilinçte içkin» fenomenlerin adı olarak kullanıldığı kabul edilmelidir. Bu oldukça istikrarlı telmihi kabul edersek, bundan çıkan şey, insan bilinci dışında var olan fenomenlerin «idealliği» («ideal oluşu») konusunda konuşmanın anlamsız olduğudur. Bu tanım veri iken, «bilincin dışında» var olan, dışta var olmuş gibi algılanan herşey maddesel ve yalnızca maddesel bir nesnedir.

İlk bakışta, terimin bu kullanım tarzı tek mantıklı kullanım gibi gözükebilir. Ama bu, yalnızca ilk bakışta böyledir.

Kuşkusuz, düşünen («zihin» ya da «beyin» etkinliği anlamında «düşünen») bireyin sözkonusu olmadığı yerde, herhangi bir «ideal» şeyden söz etmek, her tür maddecilik açısından saçma ve bütünüyle kabul-edilemez olacaktır. «İdeallik» insan kültürünün, insanın yaşam etkinliğinin amaçlı olduğu ve bu yüzden de, insan beyninin etkinliğini, bilinç ve istencini içerdiği düşüncesiyle ayrılmaz biçimde bağlantılı bir kategoridir. Bu belitseldir (aksiyomatiktir) ve Marks, «ideal»e ilişkin konumunu Hegel'in görüşüyle karşı karşıya getirdiği zaman, idealin, «insan zihni tarafından yansıtılan ve düşünce biçimlerine çevrilen maddesel dünyadan başka bir şey olmadığı»nı yazar. (*)

Ne var ki, bundan, modern maddeciliğin diliyle «ideal» teriminin «bilinçte var olma»ya eşit olduğu, yani, modern bilimin düşüncesine göre, «bilinç»in gerçekleştiği kafada, beyin dokusunda yerleşmiş fenomenlere konulan bir isim olduğu sonucu çıkmaz.

Kapital'de Marks, genel olarak değer biçimini, yalnızca «bilinç»te, yalnızca meta sahibinin kafasında var olduğu için değil, tam tersi nedenlerle, «saf ideal» olarak tanımlar. Değerin para biçimi ya da fiyat, genelde değerin herhangi bir biçimi gibi, İDEAL'dir; çünkü bu, sunulduğu metanın elle tutulabilir, cisimsel biçiminden bütünüyle ayrıdır, diye yazar «Para» bölümünde. (**)

Başka bir deyişle, insan bilincinin dışında ve ondan bütünüyle bağımsız biçimde var olmasına karşın, bu değer biçimi İDEAL'dir.

Terimin bu tarz kullanımı, maddecilik ve, maddesel ile «ideal» arasındaki ilişki üstüne popüler denemelerin terminolojisine alışkın olan okuyucuyu şaşırtabilir. İnsanların bilincinden ve istencinden bağımsız, gözle görülemeyen, elle tutulamayan ve duyumsal yolla kavranılamayan özel tür bir gerçeklik, bütünüyle nesnel bir şey olarak, insanların kafa ve bilinci dışında var olan ideal, onlara, yalnızca «imgesel», «duyum ötesi» bir şey olarak gözükebilir.

Daha bilgiç bir okuyucu, Marks'ın Hegelci terminolojiyle,

---

*) Karl Marx, Capital, c. I, Moskova 1974, s. 29

**) A.g.y., s. 98-99

«nesnel idealizm»in, yani «ideal»in insanın dışında ve insandan bağımsız olan özel, elle tutulamaz bir varlıklar («ideer») dünyası olarak var olduğu anlayışının tipik temsilcileri olan Platon, Schelling ve Hegel'in isimleriyle bağlı «semantik gelenek»le gereksiz yere flört ettiğinden bile kuşkulanabilir. Bu (bilgiç) kişi Marks'ı, «ideal» terimini, bilinç fenomenlerinin Hegelci «hipostatizasyonu»nu yerli yersiz ya da «yanlış» olarak kullanmakla bir maddecide asla bağışlanamaz türden, başka ölümcül günahlarla suçlamaya yatkın olacaktır.

Ama soru böylesine yalın değildir. Bu bir terminoloji sorunu değildir. Fakat, terminoloji bilimde en önemli rollerden birini oynadığından, yalnızca, bir bilinç fenomeni olarak, saf zihinsel bir işlev olarak ideal'e ilişkin popüler sözümona maddeci anlayıştan çok daha anlamlı olduğu için, Marks «ideal» terimini Hegelci yoruma yakın bir anlamda kullanır. Sorun; akıllı (diyalektik) idealizmin —Platon ve Hegel idealizminin— doğruya, yüzeysel ve kaba (Lenin'in aptalca maddecilik dediği) popüler maddecilikten çok daha yakın olmasıdır. İdeal'in maddesel'e, maddesel'in ideal'e diyalektik dönüşümü olgusu, «aptalca» maddeciliğin üzerinde hiç düşünmemiş olduğu bu olgu, içi dışına çevrilmiş bir biçimde bile olsa, Hegelci sistemde kuramsal olarak dile getirilmiştir; bu «aptalca» maddecilik «bilinç dışındaki şeyler»in «bilinç içindeki şeyler»le, «maddesel»in «ideal»le kaba biçimde —diyalektik olmayan bir biçimde— karşı karşıya getirilmesine yapışıp kalmıştır.

İdeal'e ilişkin «popüler» anlayış, verili bir durumda, bu kategorilerin diyalektiğinin kendisine hangi sinsi tuzakları hazırlamış olduğunu düşünemez.

Oysa, Hegelci diyalektiğin sınayıcı okulundan geçmiş olan Marks, «popüler» maddecilerin bu kusurunun farkındadır. Onun maddeciliği, Kant'tan Hegel'e dek felsefi düşüncenin tüm kazanımlarıyla zenginleştirilmiştir. Bu, insanın kafası ve bilinci dışında var olan evrenin ideal yapısına ilişkin Hegelci sanıda (nosyonda), Marks'ın, yalın bir «idealist anlamsızlık», Tanrı üstüne dinsel peri-masallarının yalnızca felsefi bir versiyonunu (ve Hegelci anlayışta, kaba maddeciliğin bulup bulacağı herşey bundan ibarettir) değil de, «zihnin doğayla», «ideal'in maddesel'le», «düşüncenin varlıkla» asıl ilişkisinin idealist bakımdan çarpıtılmış bir betimlemesini görebilmiş olmasını açıklıyor. Bu, terminolojide de anlatımını bulmuştur.

O nedenle, Kant'tan Hegel'e dek Alman klasik felsefesinin gelişiminde «ideal» teriminin tarihini ve «akıllı» (yanı diyalektık) maddeci Marks'ın bu tarihten çıkarabildiği dersi (moral) kısaca ele almalıyız.

Her şey, Alman klasik felsefesinin kurucusu Immanuel Kant'ın, kendisinin kendisi için hazırladığı tuzaklardan hiç kuşkulanmadan, «ideal» ve «reel» kavramlarının popüler yorumunu hareket noktası olarak almasıyla başladı.

Saf Aklın Eleştirisi'nde Kant'ın kendi «ideallik» anlayışını formüle etmediği, ama bu terimi, uzay ve zamanı tanımlarken ve onların «transsendental ideallik»lerinden söz ederken, özel bir açıklama gerektirmeyen hazır bir deyiş olarak kullandığı dikkate değer. Bunun anlamı, «şeyler»ın kendi kendilerine, bilinçteki görünümleri dışında ve öncesinde değil de, yalnızca bilinçte ve bilinç sayesinde bir uzay-zaman belirlenimine sahip olduklarıdır. Burada «ideallik», açık biçimde, dış bağlantılar olmadan, bizatihi bilincin «saf» ve a priori doğasıyla eşanlamlı bir söz olarak anlaşılmaktadır. Kant, «ideallik» terimine başka bir anlam yormaz. Öte yandan, bilmenin« maddesel» öğesi, bizleri bilinç dışındaki şeylerin varlığına (ve yalnızca buna!) inandıran duyumlarla elde edilir. O nedenle, «kendinde şeyler» konusundabild iğimiz her şey, onların «var olduğu»dur. İdeal, özellikle, bilinçte ve bilinç etkinliği sayesinde var olan şeydir. Ve tersine olarak, yalnızca bilinçte var olan şey de «ideal» diye karakterize edilir. Her şey açık ve yalın. Çok iyi bir popüler ayrım. Ve bu da şu demektir. Bildiğimiz ve şeylerde fark ettiğimiz olguların —onların rengi, geometrık biçimi, tadı, karşılıklı nedensel bağımlılığı— hiçbirisi, şeylerin kendisine bağlanamaz. Bütün bunlar, şeylerin öznitelikleri değil, bizim kendi örgütlememizle sağlanan özniteliklerdir yalnızca. Başka bir deyişle «ideal», dünyanın «var oluşu», onun «bilinç dışındaki varlığı» gibi çıplak bir olgu dışında, bizim bildiğimiz her şeydir. Sözkonusu çıplak-olgu ise ideal-dışıdır ve bu yüzden, bilince ve bilgiye ulaşamaz, transsendentaldir, yabancıdır. Başka herhangi bir şeyden ayrı olarak, şeylerin aynı zamanda da (bilinç dışında) «var olduğu» olgusunun farkında olmak, bizim onlara ilişkin bilgimize hiçbir şey eklemez. Ve Kant'ın ünlü talerler örneği ile betimlediği yorum budur. İnsanın cebinde 100 talere sahip olması bir şey; insanın yalnızca bilincinde, yalnızca imgelemde, yalnızca düşlerde bunlara (yani, popüler kullanımıyla,

yalnızca «ideal» talerlere) sahip olması ise bütünüyle başka bir şeydir.

Bu örnek, «Tanrının var oluşunun ontolojik tanıtı» denilen şeye karşı argümanlardan biri olarak, Kant'ın felsefesinde son derece önemli bir rol oynar. Onun argümanı şöyledir. Bir nesnenin **bilinç dışında** var olması, o nesnenin **bilinçte** var olmasından çıkarsanamaz. Tanrı insanların bilincinde vardır, ama bundan, Tanrının «olgu olarak» bilincin dışında var olduğu sonucu çıkmaz. Her şey bir yana, insanın bilincinde türlü türlü şeyler vardır: İnsan başlı atlar, cadılar, hortlaklar, yedi başlı ejderhalar,...

Ne var ki, Kant bu örnekle, kendi kendisini çok güç bir konuma sokar. Gerçekte bu (örnek), tedavüldeki paranın taler değil de ruble ya da frank olduğu komşu bir ülkede, kendi cebinde «reel talerler»e değil, yalnızca, ancak Prusya yurttaşları için bir yükümlülük anlatan simgeleri içeren kâğıt parçalarına sahip olduğunu açıklamaktadır. ...Bununla birlikte, yalnızca Prusya kralının buyruklarıyla yetki kazanmış ve onun imza ve mührüyle onaylanmış olan şeylerin «reel» kabul edilmesi durumunda, Kant'ın örneği, Kant'ın kanıtlamayı istediği şeyi kanıtlar. Öte yandan, «reel» ve «ideal»e ilişkin, bir ölçüde daha geniş bir sanıya sahip olunması durumunda, Kant'ın örneği bunun tam tersini kanıtlayacaktır. Bu ise, bilinç dışında bir prototipin var olduğunu bu tipin bilinçte var olmasından, hatalı biçimde çıkarsamanın tipik bir örneği olduğunu, onun ilan ettiği «ontolojik tanıt»ın kendisini çürütmek bir yana gerçekte doğrulamaktadır.

«Tanrı»ya ilişkin olarak, Kant'tan çok daha köktenci bir ateist konumu savunan Marks ise şöyle yazar: «Bunun tersi doğrudur. Bu ontolojik tanıtı Kant'ın örneği dayatmış olabilir.» Ve şöyle sürdürür: «Reel talerler, imgesel tanrıların sahip olduğu varoluşun aynısına sahiptir. Reel bir taler, yalnızca genel, ya da daha çok, ortak insan imgeleminde bile olsa, imgelem dışında herhangi bir vaoluşa sahip olur mu? Kâğıt para kullanımının bilinmediği bir ülkeye kağıt parayı getirirseniz, sizin bu öznel imgeleminize herkes gülecektir.» (*)

Kant'a yönelik eleştiri, kuşkusuz, bu Hegelci biçemden sonra «ideal» ve «reel» terimlerinin anlamını değiştirme isteğinden

---

*) K. Marx, F. Engels, **Collected Works**, c. I, Moskova 1975, s. 104

türemiyor. Marks savını, insanın kendi bilinci dışında var olan bir şey olarak algıladığı her şeyi «reel» olarak ve böyle bir şey biçiminde algılanmayan her şeyi de «ideal» olarak gösteren felsefi bir sistemin, insan soyunun en temel yanılsamaları ile hataları arasındaki eleştirel ayrımları yapamayacağı gerçeğinin anlaşılması üzerine temellendirir.

«Reel talerler»in ilkel dinlerin tanrılarından, kesinlikle reel ve gerçek bir taş parçasına, tunç bir puta ya da benzeri başka herhangi bir «dış nesne»ye (kesinlikle kendi «tanrısı» olarak) tapınan bir vahşinin kaba fetişlerinden hiçbiri farkı olmadığı doğrudur. Vahşi, kendi tapınma nesnesini asla bir «Tanrı» simgesi olarak görmez; çunkü onun için bu nesne, duyumsal olarak algılanabilen bütün kaba cisimselliğiyle, Tanrının yalnızca bir «temsili» değil, Tanrının kendisidir, Tanrı'dır.

Doğrudan algılanabilen biçimiyle nesneye, ona ilişkin olmayan, onun duyumsal olarak algılanabilen dış görünümüyle ortak hiçbir yanı bulunmayan özellikler verilmesi, fetişizmin özüdür.

Böyle bir nesne (taş ya da tunç put, vb.) «Tanrının kendisi» olarak görülmekten çıkıp, bu Tanrının bir «dışsal simgesi» anlamını kazandığı zaman, kendisine yorulan eylemin doğrudan öznesi gibi değil de, bu simgeye dış gorunüşu bakımından hiç benzemeyen bir şeyin yalnızca bir «simgesi» olarak algılandığı zaman, insan bilinci, şeylerin özünü anlamaya doğru ileri bir adım atmış olur.

O nedenle, bu noktada tümuyle hemfikir olan Kant ile Hegel, Protestan tarzı Hıristiyanlığın, dinsel bilincin gelişiminde putperestliğin ilkel fetişizminden gerçekte pek fazla ileri gitmemiş olan kadim Katolikcilikten daha yüksek bir aşama olduğunu kabul ederler. Katoliği Protestandan ayıran asıl şey, Katoliğin, dinsel tablolarda ve İncil öykülerinde betimlenen her şeyi sözcüğü sözcüğüne, «dış dünya»da yer alan olayların tam bir temsili olarak (Tanrıyı iyiliksever, sakallı, başının çevresinde parlak bir hale taşıyan yaşlı bir adam olarak betimlemek; Havva'nın doğuşunu da, Adem'in kaburga kemiğinden bir insanın yaratılması gibi sunmak, vb., vb.) görme eğiliminde olmasıdır. Öte yandan, bu yorumda «putperestlik» gören Protestan, böylesi olayları «içsel», salt ideal, moral bir anlam taşıyan alegoriler olarak alır.

Hegelciler Kant'ı, talerler örneğiyle, Katolik putperestlığın ekmeğine yağ sürdüğü, kendi Protestan sempati ve tutumuna ters düştüğü için eleştirmişlerdir. Çünkü, «dışsal talerler» (onun cebindeki talerler), «genel, ya da daha çok, ortak insan imgelemi»ndeki simgelerdir yalnızca, «tin»in temsilcileridir (dışsal anlatım, somutlaştırma biçimleridir) yalnızca; tıpkı, dinsel tabloların, kendi duyumsal olarak algılanabilir gerçekliklerine karşın, yanızca, insanın toplumsal özbilincinin, insan tininin ürettiği imgeler olmaları gibi. Onlar, öz olarak, bütünüyle idealdir; oysa varoluşları bakımından tözseldir, maddeseldir ve kuşkusuz, insan kafasının dışında, bireyin bilincinin dışında, transsendental mekanizmalarıyla bireysel zihin etkinliğinin dışında yerleşmişlerdir.

«Tanrılar» ve «talerler» aynı düzenin fenomenleridir, diye açıklamışlardır Hegel ve Hegelciler. Ve bu karşılaştırmayla, «ideal» sorunu ile, «ideal»in «reel»le, maddesel bakımdan tözsel olan dünyayla ilişkisi, Kant'tan çok farklı biçimde konulmuş olmaktadır. Bu sorun «yabancılaşma» sorunuyla, «şeyleşme» («reification») ve «şeysizleşme» («derelfication») sorusuyla, insanın kendisince yaratılan nesnelerin; kimi gizemli süreçlerle, yalnızca bir «dışsal» nesnel oluşumlar dünyasına değil, aynı zamanda da insana hasım olan oluşumlar dünyasına dönüştürülmüş nesnelerin insan tarafından «yeniden özümsenmesi» sorunuyla birlikte gitmektedir.

Buradan da, Kant'ın sorununun şu yorumu çıkar: «Tanrının varoluşunun tanıtlarının her ikisi de yalnızca **kof totolojilerdir.** Sözgelimi, ontolojik tanıtı alalım. Bunun tek bir anlamı vardır: 'Kendim için reel bir tarzda (**realiter**) düşündüğüm şey, benim için reel bir kavramdır', benim üstümde etki yapan bir şeydir. Bu anlamda **tüm tanrılar,** Hıristiyanın tanrısı gibi, putperestin tanrısı da reel bir varoluşa sahiptir. Kadim Moloch egemenlik sürmedi mi? Delfi Apollosu, Yunanlıların yaşamında reel bir güç değil miydi? Kant'ın eleştirisi bu bakımdan hiçbir anlam taşımaz. Bir kimse 100 taleri olduğunu imgelerse, bu kavram kendisi için keyfi, öznel bir kavram değilse, o buna inanıyorsa, o zaman, kendisi için bu imgesel 100 taler reel 100 talerle aynı değerde olacaktır. Sözgelimi, kendi imgelemine dayanarak borca girecek; onun imgelemi, **tüm insanlığın kendi tanrılarına borçlu olması gibi, aynı tarzda** çalışacaktır.»

Soru bu tarzda ortaya atıldığında, «ideal» kategorisi, Kant'ın buna verdiğinden çok daha farklı bir anlam kazanmış ve bu, asla Hegel ve Hegelcilerin terminolojik hevesinden ileri gelmemiştir. Bu anlam şu apaçık olguyu dile getirmektedir: Toplumsal bilinç, yalnızca birkaç kez yinelenmiş bireysel bilinç olmayıp (tıpkı, genel olarak toplumsal organizmanın, birkaç kez yinelenmiş bireysel insan organizması olmaması gibi); gerçekte, tarihsel olarak biçimlenmiş ve tarihsel olarak gelişen bir sistemdir, yani, «nesnel sanılar», «nesnel tin» biçim ve kalıpları, insanlığın (ya da, daha doğrudan olarak, benzersiz tinsel kültürüyle «halk»ın) «kolektif usu»nun biçim ve kalıpları sistemidir ve bütün bunlar, bilinç ya da istencin bireysel kaprislerinden bütünüyle bağımsızdır. Bu sistem, konuşma ve dilin gramer ve sentaks yapıları ile, mantıksal uslamlama normlarına varana dek, insanların gündelik yaşamını düzenleyen genel ahlak normlarının, yasal kuralların, yaşamdaki devlet örgütlenmesi ve siyasal örgütlenme biçimlerinin, tüm alanlarda geleneksel biçimde meşrulaşmış etkinlik kalıplarının, herkesin uyması gereken yaşam «kuralları»nın, sert lonca düzenlemelerinin tümünü kapsar.

Bütün bu yapısal toplumsal bilinç biçim ve kalıpları, özel, içsel bakımdan örgütlenmiş bir «gerçeklik» olarak, bireysel bilinç ve istenci belirleyen bütünüyle «dışsal» biçimler olarak, bu bilinç ve istence hiç kuşku götürmez biçimde karşıdırlar. Şu bir gerçektir ki, her bireyin, çocukluğundan başlayarak, istemleri ve kısıtlamaları, dışsal «şeyler»in ve durumların doğrudan algılanabilir görünümünden, ya da, kendi bireysel bedeninin organik alımlılıklarından istek ve gereksinimlerinden daha dikkatli bir tarzda hesaba katması gerekir.

Dışsal biçimde dayatılmış tüm bu kalıp ve biçimlerin, bireysel bilinç içindeki «doğuştan gelen» kalıplar olarak nitelendirilmeyeceği de aynı ölçüde açıktır. Bütün bunlar, yetişme ve eğitim sırasında —yani bireyin, kendisinden önce, kendisi dışında ve kensisinden bağımsız olan entelektüel kültürü özümsemesi sırasında— bu kültürün kalıpları ve biçimleri olarak özümsenir. Bunlar, bireysel zihinsel etkinliğin «içkin» biçimleri değildir. Onun özümsediği «başka», dışsal «özne»nin biçimleridir.

O nedenle Hegel, «tin»in «doğa» ile ilişkisi sorusunun, ilk kez olarak, «bireysel ruh»un «başka her şey»le ilişkisi gibi dar

bir temel üzerinde değil de, «şeyler dünyası»na karşıt olarak evrensel (toplumsal-kolektif) «ideler dünyası»nın araştırılması temelinde konulmasını, Platon'un öğretisinin başlıca üstünlüğü olarak görür. Platon'un doktrininde «...tinin gerçekliği, doğaya karşıt olduğu ölçüde, onun en yüksek hakikati içinde sunulur, bir devletin örgütlenmesi olarak sunulur.» (*)

Burada, «devlet» terimiyle Platon'un yalnızca siyasal ve yasal üstyapıyı değil, örgütlü bir toplum içinde bireylerin yaşamını düzenleyen toplumsal kuralların hepsini, «polis»i ya da benzer herhangi bir oluşumu, günümüzde «kültür» diye, daha geniş bir terimle anlatılan her şeyi kastettiğine dikkat edilmelidir.

Bu yüzden, bireyin zihinsel etkinliğini, «bireysel ruhu» denetleyen istikrarlı ve içsel bakımdan örgütlenmiş bir yasalar, kurallar ve kalıplar dünyası olarak, her bireye karşıt olan ve bireye, verili bir durumda nasıl davranılacağını zorunlu biçimde dayatan özel, doğaüstü bir «nesnel gerçeklik» olarak **ideler dünyasını** inceleme geleneği de Platon'dan kaynaklanır (gerçekte, «ideal dünya» kavramını bizlere veren de odur). Bireyin tutumunu belirleyen dolaysız «dışsal» güç, bütün tinsel kültür sistemini, her yurttaşın hak ve yükümlülükleri sisteminin bütününü koruyan «devlet»tir.

Burada yarı-gizemsel, yarı-mitolojik bir biçimde, fevkala de reel bir olgu, yani, bireyin zihinsel (ve yalnızca zihinsel de değil) etkinliğinin kendisinden önce ve kendisinden bütünüyle bağımsız olarak oluşmuş kültür sistemine, her bireyin «tinsel yaşamı»nın içinde bulundugu kendi gidişatını başlattığı ve götürdüğü bir sisteme bağımlı olması olgusu açıkça belirlenmiştir.

«İdeal»in «tözsel bakımdan maddesel olan»la ilişkisi sorusu, burada, bu istikrarlı kültür biçimlerinin (kalıplarının, klişelerinin), yalnızca «dışsal şeyler»i değil, insanın kendisinin fiziksel bedenini de kapsayan «bireysel şeyler» dünyasıyla ilişkisi sorusu biçiminde sunulmaktadır.

Gerçekten, sözkonusu işlevi hangi organ —yürek, karaciğer ya da beyin— görürse görsün, fiziksel açıdan yorumlanan «ruh»un bütünüyle bedensel bir işlevi olarak da pekala yorumlanabilen, genelde «psişe» sanısına (nosyonuna), bu ayrımlan-

---

*) G.W.F. Hegel, **Sämtliche Werke**, c. 18, Stuttgart 1928, s. 269

dırılmamış muğlak sanıya karşıt olarak, «ideallik» kategorisinin açık bir tanımının yapılması zorunluluğu da yalnızca buradan doğmaktadır. Yoksa, «ideallik» («ideal olma») sözcüğü, «psişik» yerine kullanılan gereksiz ve hiç de zorunlu olmayan bir laf olarak kalır. Platon'dan önce durum böyleydi; «ide» terimi, Democritus tarafından bile, bütünüyle tözsel bir biçimi, insan üzerinde, onun fiziksel bedeninde, gözlerinde tümüyle fiziksel bir izlenim yaratan bir «şey»in, bir cismin geometrik hatlarını tasarımlamak için kullanılırdı. Maddeciliğin erken, nahif biçiminin bir karakteristiği olan bu tür kullanım, bireysel zihin etkinliği ile «şeyler dünyası» arasındaki ilişkilerin tüm karmaşıklığını gözönünde tutan günümüz maddeciliği tarafından kullanılamaz kuşkusuz.

Bu nedenle, modern maddeci psikoloji (ve yalnızca felsefe de değil) sözlüğünde «ideallik» ya da «ideal» kategorisi, genelde zihinsel etkinliği değil, yalnızca, zihinsel etkinlikle kuşkusuz bağıntılı, ama onunla asla kaynaşmamış olan belli bir fenomeni tanımlar.

Sovyet psikologu S. L. Rubinstein, «**ideallik**», diye yazmaktadır, birey için verili birşey olan, toplumsal bakımdan evrimleşmiş bilgi sistemine girerek, «sözlerde, nesnel gerçeklikte neslleşip bireyin zihinsel etkinliğinden kendilerini ayırarak, adeta göreli bir bağımsızlık kazanmaları ölçüsünde, ide ya da imgeyi karakterize etmektedir esasta.» (*)

Ancak bu yorumda «ideallik» kategorisi, nesnel gerçekligin, kökeni ve özü bakımından toplumsal ve insani olan zihinsel etkinlikte, toplumsal-insani bilinçte yansıtılma sürecinin biçimini oluşturarak, belli bir fenomenler kategorisinin özgül olarak anlamlı bir tanımı durumuna gelir ve genelde zihinsel etkinliğin yerini tutacak, gereksiz bir eşanlamlı söz olmaktan çıkar.

S.L. Rubinstein'ın kitabındaki alıntıya yollama yapılırken, imgenin yalnızca sözlerde nesnelleşmediğine ve toplumsal bakımdan evrimleşmiş bilgi sistemine yalnızca sözlü anlatımıyla girebileceğine dikkat etmek gerekiyor. İmge heykel, grafik ve plastik biçimlerinde ve geleneksel-töresel yollardan şeyler ve insanları ele alma biçiminde de pekala nesnelleşmiştir; böylelikle de, yalnızca sözlere, konuşmayla ve dille değil, resimlerle, modellerle ve armalar, bayraklar, giysiler, kap kacak, ya da,

---

*) **Bytie i soznanie (Varlık ve Bilinç), Moskova 1957, s. 41**

altın sikke ile kâğıt para, borç seneteri, tahviller yahut kredi belgeleri de içinde, para gibi simgesel nesnelerle de dile getirilmiştir.

Genelde «ideallik», tarihsel olarak biçimlenmiş felsefe dilinde, **insani toplumsal kültürün maddesel bakımdan oluşmuş** (nesneleşmiş, maddeleşmiş, şeyleşmiş) **imgelerinin**, yani, özel bir «doğa üstü» nesnel gerçeklik olarak, maddesel gerçeklikle karşılaştırılabilir ve bir ve aynı uzaysal düzleme yerleşmiş (ve dolayısıyla da, genellikle bununa nitelenen) özel bir **nesne** olarak,bi reysel sahiplenme bilinci ve istencinin karşısına dikilen tarihsel olarak biçimlenmiş insani toplumsal yaşam tarzlarının bir karakteristiğidir.

Bu nedenle, salt terminolojik titizlik uğruna, bu tanımı verili bir momentte salt bireysel zihinsel durumlara uygulamak anlamsızdır. Bu durumlar, bireysel bakımdan benzersiz tüm heves ve çeşitlemeleriyle, gerçekte, organizmanın geçici durumlarına ve onun biyokimyasal reaksiyonlarının özgül özelliklerine (sözgelimi alerji ya da renk-körlüğü gibi) varana dek, en çeşitli etkenlerin sayısız karşılıklı-bağıntılarıyla belirlenir ve bu yüzden de, toplumsal-insani kültür düzleminde salt rastlantısal olarak alınabilir.

Kant'ın, sözgelimi insan bir şey taşırken kol kaslarındaki bilinçli ağırlık duyumlarının «idealliği» konusunda değil de, «uzay ve zamanın idealliği» konusunda; guneşin altında kalan bir kayanın biraz ısınması olgusunun (bu olgu, bilinçli olarak da algılanmakla birlikte) idealligı konusunda değil de, nedensonuç zincirinin «idealliği» konusunda söz ettiğini görmemizin nedeni budur. Kant'ta «ideallik», duygusallığın ve usun evrensel biçimlerinin, her «ben»de içkın olan ve o nedenle, bütünüyle kişisel-olmayan bir karaktere ve gosterişe, üstelik, her bir ayrı («deneysel») «ben»e göre zorlayıcı bir güce de sahip olan bilme etkinliği kalıplarının «transsendental karakteri» yerine kullanılan eşanlamlı bir söz durumundadır. Bu nedenle, uzay ve zaman, nedensel bağımlılık ve «güzellik» Kant için «ideal»dir; oysa bunlar, birey bedeninin benzersiz ve geçici fiziksel durumlarıyla bağıntılı zihinsel durumlar değildir. Teslim edileceği üzere, «talerler» örneğinde gördüğümüz gibi, Kant kendi terminolojisine her zaman sıkı sıkıya bağlı kalmaz, ama bunun nedeni kesinlikle dikkatsizlik değil (Kant'ı bununla suçlamak zordur), daha çok, onun öne sürdüğü sorunların diyalektik al-

datıcılığıdır. Ama, kategorilere ilişkin terminolojik tanımın istikrarsızlığına karşın, bunların nesnel diyalektik içeriği, Hegelci okulun, daha yeterli bir tanımını verdiği bu içeriği görülmeye başlanır. Sorun, Kant'ın, birkaç kez yinelenmiş bireysel bilinç biçimindeki «toplumsal bilinç» («evrensel tin») sanısının (nosyonunun) üstesinden bütünüyle gelememiş olmasıdır.

Ne var ki, Hegelci felsefede sorun bütünüyle farklı bir biçimde konulmuştur. Toplumsal organizma (verili insanların «kültürü»), her bireyin zihniyetinde bulunabilecek «aynılığı» dile getiren bir soyutlama, her bireyde içkin (olan) «soyut», bireysel yaşam etkinliğinin «transsendental bakımdan psikolojik» bir kalıbı değildir. «Evrensel tin»in («insanların tini»nin, «nesnel tin»in) tarihsel olarak yapılandırılmış ve gelişen biçimleri, hâlâ Hegel tarafından, çerçevesi içinde her bireyin zihinsel etkinliğinin yürütüldugu belirli istikrarlı kalıplar gibi anlaşılsa bile, bunların çoğu, ayrı ayrı alınmış, her bireydeki içkin, soyut olarak evrensel «öznitelikler» gibi değil, biçimsel soyutlamalar gibi alınır. Hegel («genel istenç» ile «evrensel istenç» arasındaki ayrımıyla Rousseau'yu izleyerek), farklı biçimde yönlendirilmiş «bireysel istençler»in çeşitli çarpışmalarıyla belirli sonuçların doğduğunu ve bunların her birinde ayrı ayrı asla içerilmeyen şeylerin kristalleştiğini ve bu nedenle de, bir «bütünlük» olarak toplumsal bilincin, tuğlalarla duvar örülmesi gibi, her bir «parça»da (bireysel benler, bireysel bilinç) bulunan «aynılık»tan kesinlikle kurulmadığını tümüyle hesaba katar. Ve Kant'ın, bireysel zihniyetin işleyişinin «transsendental olarak doğuştan gelen» biçimleri gibi, her zihniyetteki içkin, a priori «içsel mekanizmalar» gibi tanımladığı tüm kalıpların, gerçekte, bireyin dışardan ozumsediği toplumsal insanın özbilinç biçimleri (özgun bakımdan bunlar, onun istenç ve bilincinden bağımsız kültur hareketinin «dışsal» kalıpları olarak, ona karşıdırlar) olduğu; tarihsel olarak gelişen «tüm toplumsal ilişkiler toplamı» biçiminde anlaşılan toplumsal insanın özbilinç biçimleri olduğu gerçeğinin anlaşılmasına giden yolu bizlere gösteren yer de burasıdır.

Toplumsal (kolektif biçimde gerçekleşmiş) insani yaşam etkinliğinin bu örgütlenme biçimleri, bireysel zihniyetten **önce, onun dışında ve ondan bütünüyle bağımsız olarak** vardır ve dilde, töresel açıdan meşrulaşmış alışkanlıklarda ve haklarda ve üstelik, tüm maddesel öznitelikleriyle, bireye (beyni, karaci-

ğeri, yüreği, elleri ve başka organlarıyla bireyin fiziksel bedenine), «kendinde ve kendisi için» örgütlenmiş bir varlık olarak, içinde tüm bireysel şeylerin farklı bir anlam kazandığı ve «kendileri olarak» oynadıkları rolden farklı bir rol oynadıkları ideal bir şey olarak bireye karşı duran, yani bu varlığın dışında olan, geleneksel yaşam biçimlerini koruma organlarıyla «bir devletin örgütlenmesi» olarak, şu ya da bu yolla maddesel tarzda belirlenmişlerdir. Bu nedenle,her hangi bir şeyin «ideal» tanımı, ya da, herhangi bir şeyin «ideal dünya»nın hareketi içinde «gözden yitirilen» bir moment gibi tanımlanması, Hegel'de, bu şeyin, burada «evrensel tin»den türemiş bir şey gibi kabul edilen bireysel bilinçte değil, toplumsal insani kültürdeki, toplumsal bakımdan örgütlenmiş insani yaşam etkinliği bağlamındaki rolü ve anlamıyla bağdaşmaktadır.

Sorunun bu tarz konulmasının, «bireyin bilincinde» olan her şeyi «ideal» ve bireyin bilincinin dışında olan, gerçeklikte var olduğu halde, verili bireyin bilincinde-olmadığı herşeyi «maddesel» ya da «reel» olarakta sanımlayan ve bu yuzden de, «ideal» ile «reel» arasına, bunları, birbirleriyle «ortak hiçbir şeyleri» olmayan «farklı dünyalar»a çeviren temelli bir ayrım çizgisi çeken bir anlayışa göre, ne denli daha geniş ve daha derin olduğu kolayca görülecektir. Böylesi bir metafizik ayrım ve sınırlandırma veri iken, «ideal» ile «maddesel», karşıtlar gibi alınamaz ve alınmamalıdır. Burada bunlar «farklı»dır ve herşey bundan ibarettir.

Hegel, bireyin bilinci açısından «reel» ve hatta «kaba biçimde maddesel» —kesinlikle «ideal» değil— olanın, ilk bakışta, **insan soyunun** bütün görkemiyle **maddesel tarzda belirlenmiş tinsel kültürü** olduğuna ve bu kültür çerçevesinde ve bunun çözümsenmesiyle, o bireyin «ozbilincinin» uyandığına ilişkin apaçık olgudan hareket eder. Duyumsal olarak algılanabilen «madde»de —dilde ve gözle görünecek biçimde algılanabilen imgelerde, kitaplarda ve heykellerde, tahtada ve tunçta, tapınaklar ve emek araçları biçiminde, makinelerin ve devlet binalarının tasarımlarında, bilimsel ve moral sistemlerin kalıplarında, vb.— gerçekleşen («şeyleşen», «nesnelleşmiş», «yabancılaşmış») önceki kuşakların düşüncesi olarak bireyin karşısına çıkan şey budur. Bütün bu nesneler, varoluşları bakımından, «şimdiki varlıkları» bakımından tözsel, «maddesel»; ama özleri bakımından, kökenleri bakımından «ideal»dirler, çünkü insan-

ların kolektif düşüncesini, insanlığın «evrensel tini»ni «somutlaştırırlar».

Başka bir deyişle, Hegel, felsefede idealizmin başka bir temsilcisinin —A.A. Bogdanov'un— (bilindiği gibi, Bogdanov kendisinin bir «idealist» olduğunu asla kabul etmemiştir) yüz yıl sonra, istikrarlı, tarihsel açıdan kristalleşmiş kalıpları, standartları, klişeleri ve «algoritmaları»yla «toplumsal olarak örgütlenmiş deneyim» diye tasarımladığı her şeyi «ideal» kavramına katar. Hem Hegel'in, hem de Bogdanov'un («idealistler» olarak) ortaklaşa sahip olduğu özellik, bu «toplumsal olarak örgütlenmiş deneyim» dünyasının birey için, bireyin «özümsediği» ve «bildiği» biricik «nesne», onun ilgilendiği biricik nesne olduğu sanısıdır (nosyonudur).

Ama genel olarak bilinçten ve istençten (yani, yalnızca **bireyin** bilinç ve istencinden değil, aynı zamanda, toplumsal bilinçten ve toplumsal olarak örgütlenmiş «istenç»ten de) önce, onun dışında ve ondan bağımsız olarak var olan dünya, bizzatihi dünya, bu anlayışta ancak evrensel bilinç ve istenç biçimlerinde anlatımını bulduğu ölçüde, zaten «idealize olmuş» olduğu, «deneyim»de zaten özümsendiği, bu «deneyim»in kalıp ve biçimlerinde zaten sunulduğu, zaten burada yer aldığı ölçüde, gözönüne alınmaktadır.

Genelde idealizmi (ister Platon'un, ister Berkeley'in, ister Hegel'in, isterse Popper'ın olsun) niteleyen bu düşünce büklümüyle, «deneyim»den önce, onun dışında ve ondan bütünüyle bağımsız olarak var olan ve varlıktan önce, bu «deneyim»in biçimlerinde (dil de içinde olmak üzere) anlatımını bulan reel maddesel dünya, görüntü alanından bütünüyle uzaklaştırılmıştır ve «reel dunya» tasarımı altında görünmeye başlayan şey zaten «idealize olmuş» bir dünyadır, insanların zaten özümsediği bir dünyadır, etkinlikleriyle zaten biçimlenmiş olan bir dünyadır, insanların bildiği, onların var olan kültür biçimleri içinde sunulan dünyadır. Ve bu dünyanın, üstüne her türlü şeyin söylenebileceği tek dünya olduğu ilan edilmektedir.

İdealizmin bu gizi, Hegel'in doğal fenomenlerin «idealliği»ne ilişkin tartışmasında, onun bir kendinde «ideal» varlık olarak doğayı sunumunda saydam bir biçimde kendisini gösterir. Belirli doğal fenomenler üstüne söylemek durumunda kaldığı şeylerin altında yatan, o günkü fiziğin kavram ve terimleriyle bunların betimlenmesidir: «... kütleler birbirini ittiği ve sıkış-

tırdığı, bunlar arasında boşluk olmadığı için, genelde maddenin idealliği yalnızca bu ilinti içinde başlar ve maddenin bu içkin karakterinin nasıl ortaya çıktığını görmek ilginç olacaktır, çünkü genelde, bir kavramın gerçekleşmesini görmek her zaman ilginç olmuştur.» (*) Burada Hegel, gerçekte, olduğu biçimiyle doğadan değil, belli bir fiziksel kuram sistemi içinde, onun tarihsel bakımdan biçimlenmiş «dili»yle belirlenmiş tanımlar sistemi içinde sunulduğu (betimlendiği) biçimiyle doğadan söz etmektedir.

Böylesi «semantik ikameler»in inatla ayakta kalmasını açıklayan da bu olgudur; gerçekten de, doğadan söz ettiğimiz zaman, eldeki doğa bilimi dilini, belirlenmiş ve genellikle anlaşılan «anlamlar»a sahip «bilim dili»ni kullanmak zorunda kalıyoruz. İnsanların doğa üstüne konuşup yazdığı «dil»le «doğa»yı oldukça bilinçli biçimde niteleyen mantıksal pozitivizmin savlarının temelini oluşturan da özgül olarak budur.

Felsefenin başlıca güçlüğünün ve bu yüzden de ana sorununun, «bireyin bilinci içinde» olan her şeyi bu bireysel bilinç dışında olan her şeyden ayırmak ve onlarla karşı karşıya koymak değil (bunu yapmak da oldukça güçtur), kolektif biçimde kabul edilen sanılar dünyasını, yani, tüm istikrarlı ve maddesel bakımdan belirlenmiş evrensel kalıplarıyla, toplumsal açıdan örgütlenmiş entelektüel kültür dünyasının bütünü ile, dışarda var olup, onun, «deneyim»in toplumsal açıdan meşrulaşmış bu biçimlerindeki anlatımından ayrı olan reel dünyanın sınırlarını çizmek olduğu anlaşılacaktır.

«İdeal» ile «reel» («maddesel») arasındaki ayrımın ciddi bir bilimsel anlam kazandığı yer burası ve yalnızca burasıdır, çünkü, pratikte bu ikisi genellikle karıştırılmaktadır. Şey ile, bu şeyin biçiminin bireysel bilinç dışında var olduğuna ve bireye bağımlı olmadığına işaret edilmesi, bütünüyle maddeci anlamda bunların nesnelliği sorununu çözmeye yetmemektedir. Ve tersine olarak, insanların bilmediği, farkında olmadığı, dışsal şeylerin biçimleri olarak algılamadığı her şey hiç de imgelemin bir oyunu, buluş, yalnızca insan kafasında var olan bir sanı değildir. Düşünme tarzını, Kant'ın, talerler örneğiyle gösterdiği «duyarlı kişi»nin, nesnel gerçeklik açısından kolektif biçimde kabul edilen sanıları ve yalnızca «kuramcılar»ın kafasında

---

*) G.W.F. Hegel, Sämtliche Werke, c. 9, Stuttgart 1929, s. 101

var olan öznel buluşun bilimsel yoldan araştırılmasının ortaya koyduğu nesne gerçekliği gözönüne almakta başka insanlardan genellikle daha çok aldanmasının nedeni budur. Güneşin her gün doğudan doğup, batıdan battığını gözleyerek Copernicus sisteminin «apaçık olgular»la çelişen bir buluş olmasını protesto eden kişi işte bu «duyarlı kişi»dir. Ve tam da aynı biçimde, meta-para ilişkilerinin yörüngesine çekilen sıradan kişi, parayı, fevkalade **maddesel** bir şey ve dışsal anlatımını parada gördüğü değeri de, yalnızca kuramcıların kafasında, yalnızca **«ideal biçimde»** var olan saf bir soyutlama olarak alır.

Bu nedenle, bu tur bir durumla karşı karşıya gelen tutarlı maddecilik, «ideal»i, bireyin bilincinde var olan şey, «maddesel»i de, bu bilincin dışında var olan şey, dışsal şeyin duyumsal olarak algılanan biçimi, reel bir cisimsel biçim olarak tanımlayamazdı. Bu ikisi arasındaki, «maddesel» ile «ideal», «kendinde şey» ile onun toplumsal bilinçteki temsili arasındaki sınır bu doğrultuda aşılamazdı, çünkü, eğer aşılsaydı, maddecilik, Hegel'in «maddesel» ile «ideal» arasındaki ilişkilerde(tikel olarak da, din fetişizminden meta fetişizmine ve üstelik, sözcüklerin, dilin, simgelerin ve belirtilerin fetişizmine dek, her tür fetişizm fenomenlerinde) ortaya çıkardığı diyalektikle karşı karşıya geldiği zaman, tümüyle çaresiz kalırdı.

Put ya da altın sikke gibi, herhangi bir **sözcüğün** (terim ya da deyimin) de, birincil olarak, bireyin bilinci dışında var olan, fevkalade reel bedensel özelliklere sahip ve duyumsal olarak algılanan bir «şey» olduğu bir gerçektir Kant da içinde herkesin kabul ettiği eski sınıflandırmaya gore, sözcükler, açıkça taş yahut çiçek, ekmek yahut şarap şişesi, giyotin yahut baskı makinesigibi «maddesel» kategorisine girmekteydi. O zaman, bu şeylere zıt olarak, bizim «ideal» dediğimiz şeyler de, bunların bireyin kafasındaki, bireysel bilinçteki öznel imgeleridir.

Ama burada, Hegelci okulun ve onun, evrensel sanıların «maddeleşmesi», «yabancılaşması», «şeyleşmesi»ne ilişkin anlayışının getirdiği bu ayrımın aldatıcılığı hemen karşımıza çıkmaktadır. «Bireysel bilincin gerisinde» yer alan bu sürecin bir sonucu olarak, birey, bir «dışsal şey» biçiminde, «temsil edildiği», duyumsal olarak algılanan bedensel biçimle ortak hiçbir yanı kesinlikle bulunmayan, insanların genel (yani kolektif olarak kabul edilen) **temsiliyetiyle** karşılaşmaktadır.

Örneğin, «Peter» adı, duyumsal olarak algılanan bedensel biçimiyle reel Peter'den, bu adın tasarımladığı kişiden, ya da, başka insanların Peter konusunda sahip olduğu, duyumsal olarak temsil edilen Peter imgesinden kesinlikle farklıdır. Bu ilişki, altın sikke ile, o sikkeyle alınabilecek mallar, yani, evrensel **temsili** sikke ya da ,daha sonraları) banknot olan mallar (metalar) arasındaki ilişkinin aynısıdır. Aynı, bir diplomatın kendi kişiliğini değil de, ona bu yetkiyi veren ülkesini temsil etmesi gibi, sikke de, **kendisini değil**, «başkası»nı temsil eder. Aynı şeyler sözcükler, sözlü simge ya da belirtiler, yahut da, bu belirtilerin kombinasyonları ve bu kombinasyonların sentakstik kalıpları için de söylenebilir.

Bu **temsiliyet** ilişkisi öyle bir ilişkidir ki, burada, duyumsal olarak algılanan bir şey bütünüyle başka bir şeyin ve hatta daha kesin olarak, bu başka şeyin, yani, duyumsal, bedensel bakımdan ona hiç benzemeyen «başka» bir şeyin evrensel doğasının temsil edilmesi rolünü ya da işlevini yerine getirir. Ve Hegelci terminolojik gelenekte «ideallik» adını kazanan da bu ilişkidir.

Kapital'de Marks, bütünüyle bilinçli olarak, «ideal» terimini, Kant da içinde olmak üzere tüm Hegel öncesi geleneğin kullandığı anlamda değil, Hegel'in kazandırdığı bu biçimsel anlamda kullanır (her iki durumda da, benzer olarak «ideal»i tasarımlayan fenomenler dizisinin felsefi kuramsal yorumunun Hegel'in yorumuna taban tabana zıt olmasına karşın).

Marks'da ve Hegel'de «ideal» teriminin anlamı aynıdır, ama kavramlar, yani bu aynı anlamı anlama yolları derin ölçüde farklıdır. Her şey bir yana «kavram» sözcüğü, diyalektik açıdan yorumlanan mantıkta, **konunun özüne**, verili bir terimle yalnızca ana çizgileri belirlenen fenomenlerin özüne **ilişkin anlayışla eşanlamlıdır**; ama, biçimsel bakımdan bu terimin uygulandığı fenomenlerin «öznitelikleri»nin toplamı gibi yorumlanabilecek olan «terimin anlamı»yla eşanlamlı değildir.

Marks'ın, herhangi bir gerçek kuramcı gibi, tarihsel bakımdan biçimlenmiş «terimlerin anlamları»nı, fenomenerin belirlenmiş katalogunu değiştirmemeyi yeğlemesinin, ama bunu titiz ve kesin bıçimde kullanarak, bu fenomenlerin, geleneksel anlayışın gerçekte zıttı olan, oldukça farklı bir **anlayışını** önermesinin nedeni buydu.

Marks, **Kapital**'de parayı —bu alışılmış, ancak gizli toplum-

sal fenomenler kategorisini— çözümlerken, tam da, genelde emek ürünlerinin değer-biçimini (die Wertform überhaupt) «ideal» diye betimler.

Bu yüzden, «ideal» terimini «bilinçte içkin», «yalnızca bilinçte», «yalnızca insanların düşüncelerinde», yalnızca onların «imgelem»inde var olan şeylerle eşanlamlı gören okur, Marks'ın dile getirdiği düşünceyi yanlış anlayacaktır; çünkü bu durumda —üretici güçlerin örgütlenmesinin bir değer-biçiminden, üretim araçlarının işlev görmesinin bir biçiminden başka birşey olmayan— Sermayenin bile, «gerçeklikte değil de», yalnızca bilinçte, yalnızca insanların öznel imgelemınde var olduğu sonucu doğar.

Açıkçası, yalnızca Berkeley'in bir ardılı, sorunu bu tarzda ele alabilirdi, bir maddeci kesinlikle değil.

Marks'a gore, değer bıçiminin idealliği, kuşkusuz bu biçimin yalnızca meta sahıbinin ya da kuramcının beyninde var olan zihinsel bir fenomeni temsıl etmesında değil, bu şeyin elle tutulabilir, cisimsel biçiminin (sözgelimi bir ceketin) ancak, kendisiyle ortak hiçbir yanı bulunmayan, bütunüyle farklı bir «şey»in (bir değer olarak ketenbezinin) bir anlatım biçimi olmasında yatmaktadır. Keten bezinin degeri bir ceket biçiminde temsil edilir, dile getirilir, «somutlaşır» ve ceket biçimi, keten bezinin değerinin «ideal ya da temsili biçimi»dir.

«Bir kullanım-değeri olarak keten bezi ceketten elle tutulabilir biçimde farklı bir şeydir; değer olarak ise ceketle aynıdır ve artık bir ceket görünümundedir. Öyleyse keten bezi, kendi fiziksel biçimden farklı bir değer-biçimi kazanır. Onun değer olması olgusu, onun ceketle eşitlenmesi yoluyla kendisini ortaya koyar; tıpkı bir Hıristiyanın koyunvari doğasının, onun Tanrının kuzusuna benzemesinde gösterilmesi gibi.» (*)

Bu tümüyle nesnel bir ilişkidir ve bu ilişki çerçevesinde «B metasının bedensel biçimi, A metasının değer-biçimi durumuna gelir, ya da, B metasının bedeni», onun «değer» doğasının orada burada «somutlaşan» «töz»ün yetkili temsilcisi olan «A metasının değerinin bir aynası gibi iş görür.» (**)

O nedenle, değerin biçimi ya da değer-biçimi **ideal**'dir, yani kendisinde **temsil edilen**, dile getirilen, «somutlanan», «ya-

---

*) Karl Marx, Capital, c. I, Moskova 1974, s. 58

**) A.g.y., s. 59.

bancılaşan» şeyin elle tutulabilir biçiminden oldukça farklı bir şeydir.

Burada dile getirilen ya da temsil edilen bu «başka»lık, bu farklılık nedir? İnsanların bilinci mi? İstençleri mi? Hayır. Tersine, hem istenci, hem de bilinci bu nesnel ideal biçim belirler ve onun dile getirdiği şey de, insanların gözünde şeyler arasındaki bir ilişkinin fantastik biçimini alan, insanlar arasındaki belli bir toplumsal ilişkiyi «temsil eder».

Başka bir deyişle, burada **bir şey olarak** «temsil edilen» şey, «bilincin gerisinde» biçimlenmiş olup, insanların bir arada yaptığı yaşame tkinliğinin biçimidir, insanların etkinliğinin biçimidir ve yukarda betimlenen şeyler arasındaki ilişkinin biçimin de maddesel olarak belirlenmiştir.

Böyle bir şeyin idealliğini, onun duyumsal-duyumötesi karakterini yaratan da bu ve yalnızca budur.

Burada ideal biçim, gerçekte, **dışsal şeyin biçimi** olarak bireysel bilince ve bireysel istence karşı durmakta (Kant'ın talerlerini anımsayın) ve zorunlu biçimde, kesin olarak, dışsal şeyin biçimi gibi, ama onun elle tutulabilir biçimi değil de, onun temsilet tiği, dile getirdiği somutladığı eşit ölçüde elle tutulabilir başka bir şeyin (bu iki şeyin elle tutulabilir cisimselliğinden farklı olmakla ve onların duyumsal olarak algılanabılir fiziksel doğalarıyla ortak bir yanı bulunmamakla birlikte) biçimi gibi algılanmaktadır. Burada «somutlanan» ve temsil edilen şey, belli bir emek biçimidir, insanın nesnel etkinliğinin belli bir bıçimidir, yani, toplumsal insanın doğayı dönüştürmesdir.

«İdeallik» bilmecesine yanıt bulduğumuz yer de burasıdır. Marks'a göre ideallik, şeyde temsil edilen toplumsal insan etkinliğinin biçiminden başka bir şey değildir. Ya da tersine, **bir şey olarak**, bir nesne olarak temsil edilen insan etkinliği biçimıdır.

«İdeallik», toplumsal insan yaşamının etkinliğinin doğanın tözüne vurduğu bir tür damgadır, bu fiziksel şeyin bu etkinlik sürecinde işlev görme biçimidir. Bu yuzden, toplumsal sürece katılan tüm şeyler, kendi fiziksel doğalarında yer almayan ve bundan bütünüyle farklı olan yeni bir «varoluş biçimi» —kendi ideal biçimlerini— kazanırlar.

Öyleyse, kendı maddesel yaşamlarını toplumsal bakımdan üreten ve yeniden üreten insanların, yani, kolektif biçimde çalışan ve bu yüzden de, zorunlu olarak, bilinç ve istence sahip olan bireylerin bulunmadığı yerde «ideallik»ten de söz edilemez.

Ama bu, «şeylerin idealliği»nin onların **bilinçli istençlerinin** bir ürünü olduğu, yani, bunun «bilinçte içkın» olduğu ve yalnızca bilinçte var olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, bireyin bilinci ve istenci şeylerin idealliğinin, onların kavranmış, **bilinçli idealliğinin işlevleridir.**

O nedenle, idealliğin saf toplumsal bir doğası ve kökeni vardır. Bu bir şeyin biçimidir, ama bu şeyin dışında ve insan **etkinliğinin bir biçimi** olarak da, bu etkinliğin içindedir. Ya da tersine olarak, bu kişinin etkinliğinin biçimidir, ama **bu şeyin bir biçimi olarak**, bu kişinin dışındadır. O durumda, insana ve insanın ötesindeki bir dünyaya ilişkin, Platon'dan Carnap ve Popper'e dek her türden idealist yapılanmalar ve anlayışlara reel bir temel sağlayan bütün gizin anahtarı buradadır. «İdeallik», metafizik bakımdan tek değerli kuramsal saptamacılıktan sürekli kaçar, sıvışır «Şeyin biçimi» olarak saptanır saptanmaz, «maddesizliği» ile, «işlevsel» karakteriyle kuramcıyı sıkmaya başlar ve yalnızca bir «saf etkinlik» biçimi olarak gözükür. Öte yandan bu, «olduğu gibi», elle tutulabilir cisimsellik izlerinin tümünden arındırılmış olarak saptanmaya kalkışıldığı anda, bu çabanın temelde başarısızlığa mahkûm olduğu, böylesi bir saflaştırmadan sonra, görüntüsel bir yavanlıktan, tanımlanamaz birboş luktan başka birşey kalmayacağı anlaşılır.

Ve gerçekten de, Hegel'in böylesine iyi anladığı gibi, belli bir şeyde gerçekleşmemiş, cisimsel bir şeyde «somutlaşmamış» bir «etkinlik»ten, yalnızca sözcuklerde, konuşmada, dilde bile olsa, söz etmek saçmadır. Boyle bir «etkinlik» varsa, gerçeklikte değil de, yalnızca **olanaklılıkta**, yalnızca potansiyel olarak ve bu yüzden, etkinlik oarak değil de, onun zıttı olarak, **etkinsizlik** etkinlikten yoksunluk olarak (var) olabilir.

Öyleyse, Hegel'e göre, iedal birşey olarak, cisimsel biçimde belirlenmiş biçimler dünyasına zıt bir şey olarak tin, bir «nesne» olarak, başlangıçta «kendisini kendisine» karşı düşurmedikçe kendisinden farklı bir şeyi yansıtamaz.

Marks, bir şeyin ideal biçimi olarak değer-biçiminden söz ettiğinde, ayna karşılaştırmasını hiç de rastgele olarak kullanmaz: «Bir bakıma insan için de, mallarda olduğu gibidir. İnsan dünyaya, ne elinde bir ayna ile, ne de 'ben benim' anlayışıyla yetişen Fichteci bir filozof olarak gelmediği için, kendisini önce başka insanlarda görür ve kabul eder. Peter, kendisini, ancak kendisine benzeyen Paul ile karşılaştırarak, kendi kimliğini be-

lırler. Ve böylece Paul, tıpkı onun kendi Pauline kişiliginde kalması gibi, Peter için genus homo türü durumuna gelir.» (*)

Burada Marks, değer-biçimin «idealliği»ne ilişkın kendi kuramı ile, insan soyunun kolektif özbilincinin ortaya çıkmasının diyalektiğini gözönüne alan Hegel'in «ideallik» anlayışı arasındaki koşutluğu açıkça çizer. Evet, Hegel bu durumu «Fichteci filozof»tan çok daha geçiş ve derin biçimde anlar; «tın»in, kendi kendisini inceleyebilmesinden önce, kendi kusursuz saflığını ve görüntüsel doğasını atmalı ve kendisini bir nesneye çevirmeli ve bu nesne biçiminde, kendi kendisine zıt olmalıdır. Önce sözcük biçiminde, sözlü «somutlaşma» biçiminde ve sonra da emek aletleri, heykeller, makineler, tufekler, kiliseler, fabrikalar, anayasalar ve devletler biçiminde, gorkemli «inorganik insan bedeni» biçiminde ve ancak, kendi kendisini, kendi «başka varlığı»nı inceleyebildiği ve kendisini «saf idealik» olarak anlayarak, kendi «saf idealliği»ni bu inceleme yoluyla tanıdığı bir ayna olarak kendi işine yarayan, duyumsal olarak algılanabilen uygarlığın bedeni biçiminde. Hegel, «saf etkinlik» olarak ideallıgin «oduğu gibi», dosdogru kendi bütün saflığı ve bozulmamış yetkinliği içinde doğrudan verilmediğini ve verilemeyeceğini çok iyi anlamıştır; ancak, kendi «somutlukları»nın çözümlenmesiyle, elle tutulabilir gerçeklığın aynasındaki, «saf tın»in etkinliğiyle yaratılan şeyler (bunların biçim ve ilişkileri) sisteminin aynasındaki yansımasıyla tanınabilir. Onları meyveleriyle tanıyacaksınız-başka şeyle degil

Dünyanın ideal biçimleri, Hegel'e göre, kimi maddelerde gerçekleşen etkinlik biçimleridir. Bunlar, elle tutulabilir kımi maddelerde gerçekleşmezlerse, etkin tinin kendisi için görünemez ve bilinemez olarak kalırlar, tin bunların farkına varamaz. İncelemek için bunları «şeyleştirmek», yanı, şeylerin biçimleri ve ilişkilerine çevirmek gerekır. Ancak bu durumda idealik var olur, şimdiki varlığa sahip olur; asla bir transsendental-psikolojik bilinç kalıbı olarak değil, «Fichtecı filozof»ta olduğu gibi, kendisini kendisi içinde kendisinden ayırıp, «ben»in ıçsel kalıbı olarak değil de, ancak bir nesne, bilincin dışındaki, elle tutulabilir bir şey biçimini almış ve almakta olan bir etkinlık biçimi olarak, şeyleşmiş ve şeyleşebilir bir etkinlik biçimi olarak var olur.

---

*) K. Marx, a.g.y., s. 59

Bilinç etkinliğinin içsel kalıbı olarak, «bilinçte içkin» kalıp olarak ideallik yalnızca yanılsamalı, yalnızca görüntüsel bir varlığa sahip olabilir. Ancak şeyleşmesi, nesneleşmesi (ve nesnesizleşmesi), yabancılaşması ve yabancılaşmanın aşılması sırasında reel olur. Kant ve Fichte'ye göre bu yorumun ne denli daha mantıklı ve gerçekçi olduğu ortadadır. İnsanların gelişen «özbilinci»nin asıl diyalektiklerini kucaklamış, dünyanın «idealliği»nin yalnızca silsileleri içinde var olduğu asıl evreleri ve başkalaşımları kucaklamıştır.

Bu nedenledir ki Marks, terminoloji bakımından Hegel'e katılır; «ideallik» (yani etkinlik) sorununu, «bilinç içinde» kalarak, duyumsal olarak algılanabilir cisimsel dış dünyaya çıkmadan çözmeye çalışan Kant'a ya da Fichte'ye katılmaz.

«İdeallik» teriminin bu Hegelci tanımı, **toplumsal insanın cisimsel olarak somutlaşmış etkinlik biçimi** gibi anlaşılan «ideal»i, gerçekte, çerçevesi içinde var olduğu bütün fenomenler dizisi içinde alır.

Bu durum anlaşılmaksızın, özellikle para biçimiyle, ünlü «reel talerler», «reel rubleler» ya da «reel dolarlar» biçimiyle META'nın, ürünün meta biçiminin, insan gözünde uyandırdığı tansıkları anlamak tümüyle olanaksız olacaktır; kendisine ilişkin en ufak bir kuramsal anlayışa sahip olduğumuz anda, gerçekte hiç de «reel» olmayıp, baştan sona «ideal» olduğu hemen ortaya çıkan şeylerin, kendi grubu içinde **sözcükleri, dil** birimlerini ve başka bir çok «şeyi» hiç kuşku götürmez biçimde oarındıran şeylerin insan gözünde uyandırdığı tansıkları anlamak tümüyle olanaksız olacaktır. Bütünüyle «maddesel», elle tutulabilir oluşumlar olmakla birlikte, tüm «anlam»larını (işlev ve rollerini) «tin» den kazanan ve hatta kendi özgül bedensel varoluşlarını buna borçlu olan şeylerin ... Tin dışında ve onsuz **sözcükler** bile var olamaz, yalnızca bir hava titreşimi sözkonusudur.

Bu «şeyler» kategorisinin «gizliliği», bunların «idealliği»nin gizi, duyumsal-duyumötesi karakteri ilk kez Marks tarafından, ürünün meta (değer) biçimine ilişkin çözümlemesiyle ortaya konulmuştur.

Marks meta biçimini İDEAL bir biçim olarak, yani, temsil edildiği (yani, dile getirildiği, maddeleştirdiği, şeyleştirdiği, yabancılaştırdığı, gerçekleştirdiği) ve onun aracılığıyla «var olduğu», «şimdiki varlığa» sahip olduğu cismin reel, elle tutula-

bilir biçimiyle ortak bir yanı kesinlikle bulunmayan bir biçim olarak karakterize eder.

Temsil edildiği cismin tözünün tek bir atomunu bile içermediği için, bütünüyle **başka bir** cismin biçimi olduğu için, «ideal»dir. Ve bu başka cisim, burada, cisimsel olarak, maddesel olarak değil («cisimsel olarak», uzayda bütünüyle farklı bir noktadır), yalnızca, bir kez daha «ideal olarak» sunulur ve burada, onun tözünün tek bir atomu bile yoktur. Altın bir sikkenin kimyasal çözümlemesi, ayakkabı boyasının tek bir molekülünü bile ortaya çıkarmayacaktır ve bunun tersi de geçerlidir. Yine de, altın bir sikke, kesinlikle ağırlığı ve parlaklığıyla 100 kutu ayakkabı boyasının değerini temsil eder (dile getirir). Ve kuşkusuz, bu temsil eylemi, ayakkabı boyasını satın alanın bilincinde değil, bu sözcüğün her türlü« anlamıyla», bilincinin dışında, onun kafasının dışında, pazar yerinde ve ayakkabı boyasının fiyatının özü ile para biçiminin gizemli doğası konusunda en ufak bir kuşku bile duyulmaksızın yapılır... Paranın ne olduğunu bilmeden de herkes para harcayabilir.

Tam da bu nedenledir ki, yaşamın en ince ve karmaşık durumlarını dile getirmek için kendi yerel dilini güvenle kullanan kişi, bu «belirti» ile «anlam» arasındaki ilişkinin **bilincine** varmayı kafasına koyarsa, kendisini çok güç bir konumda bulur. Dilbilimin şimdiki durumda onun dilbilimsel çalışmalardan çıkarabileceği bilinç, kendisini, büyük olasılıkla, hangi adımını yanlış attığını kendisine soracak ölçüde akılsız olan kırkayağın konumuna sokacaktır. Ve felsefeyi çok daha sıkıntıya sokan asıl güçlük de, değer-biçimi, düşünce biçimi ya da sentaks biçimi gibi «ideal biçimler»in, hiç de «kafa»da yer almayan, onun katılımı olmaksızın değilse bile, kesinlikle onun dışında olan süreçler sırasında, her zaman insanın bilincinden bütünüyle bağımsız olarak doğmuş, biçimlenmiş, gelişmiş ve nesnel bir şeye dönüşmüş olmasıdır.

Durum farklı olsaydı, Platon ve Hegel'in «idealizmi», gerçekten de böylesine çaplı ve etkili zihinlere hiç yakışmayan, trivial bir sapkınlık olacaktı. «İdeal biçim»in **nesnelliği** asla Platon ya da Hegel'in bir fantezisi değil, tartışılmaz ve inatçı bir olgudur. Gerçekten de, daha önemsiz binlerce isim bir yana bırakılsa bile, Aristotle, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel ve Einstein gibi etkileyici düşünürler yüzyıllar boyunca (bunun üzerinde) kafa yormuşlardır.

«İdealizm», (gerçekte) var olmayan korkunç bir hayaleti gören saf bir öğrencinin yaptığı temel bir hatadan doğmuyor. İdealizm, ideal biçimin nesnelliğinin, yani, bunun, bireylerin istenç ve bilincinden bağımsız olarak insan kültürü alanındaki varlığı olgusunun bütünüyle aklı başında bir anlatımıdır; yeterli bir bilimsel açıklamadan yoksun olsa da, bir anlatımdır.

İdealizmin özü, bilimsel, maddeci bir açıklama olmaksızın, olgunun böylesine anlatımıdır. Verili durumda maddecilik, bu olgunun gözardı edilmesinde değil, kesinlikle, bilimsel yoldan açıklanmasında yatıyor. Bıçımsel olarak bu olgu, düşünürler tarafından «Platonik doğrultuda» —fiziksel bakımdan elle tutulabilir cisimlerin, apaçık cisimsel olmamasına karşın, nesnel olan bir hareket biçimi gibi— betimlenmiş gözükür. Bütünüyle cisimsel biçimlerin yazgısını denetleyen, onların, şeylerin etsiz, ama henüz daha çok güçlü olan «ruhu» gibi, bir biçim olup olmamasını belirleyen cisimsel-olmayan bir biçim (gibi betimlenmiş gözükur) Kendini en çeşitli cisimsel somutluklar içinde koruyan ve bunların bir tekiyle bile bağdaşmayan bir biçim (gibi betimlenmiş gözükür). TAM OLARAK NEREDE «var olduğu» söylenemeyecek bir biçim (gibi betimlenmiş gözükür).

Bütünüyle ussal, gizemsel-olmayan bir «ideal» anlayışı (reel, tözsel bakımdan maddesel olan dünyanın «ideal biçimi» gibi), genel biçimiyle, Marks tarafından, onun Hegelci ideallik anlayışını yapıcı eleştirel tarzda inceleyişi sırasında geliştirildi ve (değer biçimi sorusuna çözüm olarak) ekonomi politik, yani klasik emek-değer kuramı üstüne eleştirisiyle de tikelleştirildi. Değerbiçimin idealliği, genelde ideallığin tipik ve karakteristik bir durumudur ve Marks'ın buna ilişkin anlayışı, idealliğe, «ideal»e ilişkin diyalektik maddeci görüşün tüm üstünluklerinin somut bir tablosu olarak hizmet etmektedir

Değer-biçimi, Kapital'de, toplumsal insan yaşamı etkinliğinin kesinlikle (şey olarak, şeylerin ilişkisi olarak temsil edilen ya da «temsil eden») şeyleşmiş biçimi olarak anlaşılır. O, kendisini bizlere doğrudan **«başka» bir şeyin** «fiziksel bakımdan elle tutulabilir» somutlaşması olarak sunar, ama bu «başka» fiziksel bakımdan elle tutulabilir bir madde olamaz

Tek seçenek, öyle anlaşılıyor ki, bir tur **bedensiz töz**, bir tür «tözsel-olmayan töz» varsaymaktadır. Ve klasik felsefe burada yeterli bir mantıksal çözum önermiştir; böylesine tuhaf

bir «töz» ancak **etkinlik**, «saf etkinlik», «saf biçim-yaratan etkınlik» olabilir. Ama ekonomik etkinlik alanında bu töz, dogallıkla, **emek** olarak, doğanın fiziksel bedenini dönüştüren insanın fiziksel emeği olarak deşifre olmuştur, «değer» ise, **gerçekleşmiş** emek, «somutlaşmış» emek edimi durumuna gelmiştir.

Öyleyse, bılimsel düşüncenin «idealligin» özünü ortaya çıkarmaya yönelık ilk belirleyici adımlarını attığı yer kesinlikle ekonomi politiktir. Felsefeden oldukça uzak olan Smith ve Ricardo gibi adamlar, gizemli değer tanımlarının «tózü»nü açıkça **emeğin** içinde algılıyorlardı.

Değer, «tözü» bakımından anlaşılsa bile, «biçimi» bakımından bir giz olarak kaldı. Klasik deger kuramı, bu tözün kendısını neden başka bir yolla değıl de, böyle dile getirdiğini açıklayamazdı. Klasik burjuva gelenek ise, bu soruyla tikel biçimde ilgilenmedi. Ve Marks, konuya bu ilgısizliğin nedenini açık biçimde göstermiştir. Her durumda, değer biçiminin onun (değerin) «tözü»nden çıkarsanması, burjuva bilim için üstesinden gelinemez bir görev olarak kalmaktadır. Bu biçimin **idealliği**, her zaman gizli ve gizemli kalmayı sürdürdü.

Ne var ki, kuramcılar, kendilerini bu biçimin gızli —fizıksel bakımdan elle tutulamayan— özellikleriyle doğrudan karşı karşıya bulduklarından bu yana, defalarca, «idealliği» yorumlamanın ünlü yollarına başvurmuşlardır. Leibnitz'in monadlarını oldukça anımsatan «ideal değer atomları»nın var olması, maddesel-olmayan ve genişlemeyen «tinsel töz» kuantı düşüncesi buradan ileri gelmektedir.

Bir ekonomist olarak Marks'a, Smith ve Ricardo'dan daha fazla felsefe bilmesi yardım etti.

«**Saf etkinlik**» olarak Fichteci-Hegelci **ideallik** anlayışı çınde, toplumsal ınsanın reel, fiziksel bakımdan elle tutulabilir emeğinin, insanın fizıksel bedenince fiziksel doganın fizıksel bıçimde dönüştürulmesi surecının gizemselleştirılmış bir betımlemesını gorduğu zaman, Marks, değer-bıçimi idealliği bılmecesinin kuramsal anahtarını eline geçırmış oldu

Bır şeyin değeri, kendısını, insanın şeyleşmiş emegı olarak sunuyordu ve bu yüzden de **değer biçiminin**, bu emeğin şeyleşmiş **biçiminden**, insanın yaşam etkinliğinin bir biçiminden başka bir şey olmadığı ortaya çıkıyordu.

Ve bunun, hiç de **olduğu gibi**(yani, doğal belirlenimligi içinde) **şeyin biçimi** değil, doğanın tözünde somutlaşmış top-

lumsal insanın biçim-yaratıcı etkinliğinin, ya da **toplumsal insan emeğinin bir biçimi** olması gerçeği, -**ideallik** bilmecesine çözüm getiren gerçek işte buydu. Bir şeyin ideal biçimi, «kendisi içinde» şeyin biçimi değil, **bir şeyin biçimi** olarak alınan toplumsal insani yaşam etkinliğinin bir biçimidir.

Ve insani yaşam etkinliği, gelişmiş aşamalarında hep amaçlı, yani, bilinçli olarak istençli bir karaktere sahip olduğundan «ideallik», **bir bilinç ve istenç biçimi** olarak, insanın bilinç ve istencine yol gösteren yasa olarak, bilinçli olarak istençli etkinliğin nesnel bakımdan zorunlu bir kalıbı olarak kendisini sunar. O nedenle, «ideal»i özellikle bir bilinç ve özbilinç biçimi olarak, özellikle psişenin «transsendental» kalıbı ve bu kalıbı gerçekleştiren istenç olarak sunmanın çok kolay olduğu ortaya çıkar.

Ve eger boyleyse, Platoncu-Hegelci «ideallik» anlayışı, yalnızca, bilinç ve istenç bıçımlerinin «dış dünya»daki izin-verilemez bir projeksıyonu gibı gorünmeye başlar. Ve Hegel'in «eleştirisi», yalnızca, insani zihinsel etkinlığin saf öznel biçimlerini «ontolojize etmiş», «hipostaslaştırmış» olmasından dolayı onun kınanmasına indirgenir. Bu ise, tum duşunce kategorilerinin («nicelik», «olçū», «zorunluluk», «öz», vb, vb.) **yalnızca** «ideal» olduğu, yani, yalnızca öznenin etkinlığinin transsendental-psıkolojik kalıplarından başka bir şey olmadığı gibi, bütünüyle mantıksal bir sonuca yol açar.

Marks, kuşkusuz farklı bir anlayışa sahipti. Ona göre, ayrımsız tüm mantıksal kategorıler, yalnızca nesnel gerçekligin, dış dünyanın varoluşunun idealize edilmiş (yani, insani yaşam etkinliği bıçimlerine, birıncıl olarak dış ve duyumsal olarak nesnel ve sonra da «tinsel» olan etkınlik bıçımlerine çevrilmiş) evrensel biçimleridir. Ve zihinsel dünyanın biçimlerinin «fiziksel dünya»daki projeksiyonları kesınlikle değildir. Kolayca görülebileceği gibi, kendi «kuramsal tümdengelimi» sıralamasında bunun tam tersi olan bir anlayış.

«İdeal olma»nın bu yorumu, Marks'ta, her şeyden önce, dunya ile toplumsal insani ilişkinin özgül doğasının (ve bunun ile, hayvanların dünyayla ilişkisi, bu saf biyolojik ilişki arasındaki temel farkın) maddeci anlayışına dayanır: «Hayvan, kendi yaşam etkinliğiyle doğrudan birdir. Kendisini bundan ayırmaz.

Bu **onun yaşam etkinliğidir.** İnsan ise kendi yaşam etkinliğini, kendisi, kendi istencinin ve bilincinin nesnesi yapar.» (*)

Bunun anlamı, hayvanın etkinliğinin **yalnızca** dış nesnelere yönelik olduğudur. Öte yandan, insanın etkinliği ise **yalnızca** bunlara **değil**, ama aynı zamanda kendi yaşam etkinliğinin öz biçimlerine de yöneliktir. Alman klasik felsefesinin «tin»in özgül özelliği olarak, «yansıma» olarak, «özbilinç» olarak sunduğu şey, **kendisine** yönelik etkinliktir.

Marks'ın **gençlik** yapıtlarından aktarılan yukardaki pasajda Marks, kendi konumunu Fichteci-Hegelci «yansıma» yorumundan (birisiyle, «başka birisi» olarak ilişki) ayıran, temelden önemli ayrıntıyı yeterince vurgulamaz. Bu bakımdan pasaj, insanın yeni, ikinci bir yaşam etkinliği alanı kazanması anlamında anlaşılabilir, çünkü insan, hayvanın sahip olmadığı **bilinç ve istence** sahiptir.

Ama durum bunun tam tersidir. Bilinç ve istenç, yalnızca insanda ortaya çıkar, çünkü, hayvanlar aleminde olmayan özel bir yaşam etkinliği alanına —özgül olarak toplumsal, köken ve öz bakımından saf toplumsal ve bu yüzden de, biyolojik açıdan kendisinde kodlanmamış olan yaşam etkinliği biçimlerini ustalaştırmaya yönelik etkinlik alanına— insan zaten sahiptir.

Yeni doğmuş bir hayvan dış dünya ile karşı karşıyadır. Onun yaşam etkinliği biçimleri, onun bedeninin morfolojisiyle birlikte doğuştandır ve o, **bunları «ustalaştırmak»** için özel bir etkinlik göstermek durumunda değildir. Gereksinim duyduğu tek şey, kendisinde kodlanmış davranış biçimlerinde **alıştırma yapmaktır**. Gelişme, yalnızca içgüdülerin, şeylere ve durumlara karşı doğuştan gelen tepkilerin geliştirilmesinden ibarettir. Çevre, bu gelişmeyi **yalnızca düzeltir.**

İnsan ise, oldukça farklı bir konudur. Yeni doğmuş bir çocuk —kendi dışında— yalnızca dış dünya ile değil, aynı zamanda, kendisinden «davranış tarzları» bekleyen çok karmaşık bir kültür sistemiyle de karşı karşıyadır ve bunlar için, onun bedeninde kalıtımsal açıdan (morfolojik açıdan) «hiçbir kod» yoktur. Burada sözkonusu olan, **hazır davranış kalıplarını düzeltmek** değil, kendi organizmasının şeylere ve durumlara karşı tepkilerinin biyolojik açıdan zorunlu biçimleriyle **hiçbir ilişkisi olmayan** yaşam etkinliği tarzlarını **özümsemektir.**

---

*) K. Marx, F. Engels, **Collected Works**, c. 3, Moskova 1975, s. 276

Bu, biyolojik bakımdan doğuştan gelen gereksinimlerin karşılanmasıyla doğrudan bağıntılı «davranışsal edimler» için bile geçerlidir: Beslenme gereksinimi biyolojik açıdan insanda kodlanmıştır, ama tabak, bıçak, kaşık ve çatalla, bir sandalyeye oturarak, masada, vb. yemek yemek gereksinimi, onda, konuşmak için öğrendiği dilin sentakstik biçimlerinden daha çok kalıtımsal değildir. İnsan bedeninin morfolojisine göre bunlar satranç kuralları kadar saf ve dışsal bakımdan **görenekseldir.**

Bunlar, onun, bir insan olmak için, kendi bireysel yaşam etkinliğinin biçimlerine, kendi etkinliğinin kalıplarına ve tarzlarına henüz çevirmek durumunda olduğu, dış (bireysel bedenin dışında var olan) dünyanın saf biçimleridir, bu dünyanın örgütlenme biçimleridir.

Ve bu, yeni doğan çocuğun (daha kesin anlatımıyla, Homo Sapiens türlerinin biyolojik organizmasının) nesnellik olarak karşı karşıya bulunduğu, tüm «davranış»ını, kendi organik bedeninin tüm işlevlerini uydurmak zorunda kaldığı nesnellik olarak, özümsenmesi konusunda, kendisinden daha yaşlı olanların onun tüm etkinliğine yol gösterdiği nesne olarak karşı karşıya bulunduğu toplumsal insani yaşam etkinliği biçimleri dünyasıdır.

Bu özgül olarak insani nesnenin varoluşu —insanın insan için yarattığı şeyler ve bu yüzden de, biçimleri, kendileri için doğallıkla içkin biçimler kesinlikle değil, **insani etkinliğin** (emeğin) **şeyleşmiş** biçimleri olan şeylerin dünyası— **bilinç ve istencin** varoluş koşuludur Ve kesinlikle bunun tersi, yani, bu benzersiz nesnenin, bunun «bedeni»nin bir yana, var oluşunun koşulu ve önkoşulu bile bilinç ve istenç değildir.

İnsani bireyin zihninde doğan bilinç ve istenç, onun yaşam etkinliğinin nesnesi olarak karşı karşıya kaldığı şeyin bizatihi doğa değil, önceki kuşakların emeğiyle dönüştürülmüş, insan emeğiyle biçimlendirilmiş doğa, insani yaşam etkinliğinin biçimleri içindeki doğa olmasının doğrudan bir sonucudur.

Bilinç ve istenç, zihinsel etkinliğin zorunlu biçimleri durumuna gelir ve ancak burada birey, kendi organik (doğal) istemlerine değil, ama dışardan, onun kendisinin doğduğu toplumda kabul edilen «kurallar»ca sunulan istemlere yanıt olarak, bu bedeni denetlemek zorundadır. Ancak bu koşullardadır ki, birey «**kendisi**»**ni kendi organik bedeninden** ayırmak zorunda kalır. Bu kurallar, doğuştan, «genler» yoluyla geçmez

dışardan ona dayatılır, doğa tarafından değil, kültür tarafından buyrulur.

Yalnızca burada, **birisinin «bir başkası»nın tek temsilcisiyle** ilişkisi, hayvanlarca bilinmeyen bir ilişki ortaya çıkar. İnsani birey, kendi eylemlerini, **özel bir nesne** olarak özümsemek durumunda bulunduğu belirli «kurallar» ve «kalıplar»a uydurmak, bunları kendi bedeninin yaşam etkinliğinin kuralları ve kalıpları yapmak zorundadır.

Önceleri bunlar, **dışsal bir nesne olarak**, insan emeğinin yarattığı ve yeniden yarattığı şeylerin biçim ve ilişkileri olarak onunla karşı karşıya gelir. İnsan emeğince yaratılan ve yeniden yaratılan biçimler içindeki doğa nesnelerinde ustalaşarak birey, ilk kez bir insan durumuna gelir, «insan soyu»nun bir temsilcisi olur, oysa bundan önce yalnızca biyolojik türlerin bir temsilcisi durumundadır.

Yaşam etkinliği biçimlerinin bu saf toplumsal kalıtının, yani, genlerle, organik bedenin morfolojisiyle değil de, yalnızca eğitimle, yalnızca eldeki kültürün özümsenmesiyle, yalnızca bireyin organik bedeninin SOY'un (yani, toplumsal ilişki bağlarıyla bağlanan insanların bütün özgul toplamının) bir temsilcisine dönüşmesi süreciyle aktarılan bir biçimler kalıtının var olması, ancak bu özgül ilişkinin var olmasıdır ki, özgül anlamda insani zihinsel etkinlik biçimleri olarak bilinci ve istenci oluşturur.

Ancak, bireyin **kendi kendisine adeta yan taraftan** —adeta **başka bir kişinin**, tüm başka insanların gözleriyle— **bakmak** zorunda kaldığı yerde, ancak kendi bireysel eylemlerini başka bir insanın eylemleryle, yanı ancak kolektif biçimde yürütülen yaşam etkinliği çerçevesi içinde ayarlamak zorunda kaldığı yerde, bilinç ortaya çıkar. Kesin biçimiyle söylenecek olursa, insanın kendi gudülerini ve itılimlerini belli bir yasaya, kendı bedeninin bireysel organizmasıyla değil de, «kolektif beden»in, belirli bir ortak görev çerçevesinde oluşmuş bulunan kolektifin örgütlenmesiyle dayatılan belli bir isteme zorla uydurma yeteneği anlamında İSTENÇ'e gerek duyulan (yer) ancak burasıdır.

Hayvanlar açısından bilinmeyen İDEAL yaşam etkınlığı düzleminin ortaya çıktığı yer de burası ve ancak burasıdır. Bilinç ve istenç, birey ile dış dunya arasındaki bu yeni ilişkiler düzleminın çıkış (izhar) «nedeni» değil, yalnızca **onun anlatı-**

mının, başka bir deyişle, **sonucunun zihinsel biçimleridir.** Ve üstelik, onun çıkışının, onun anlatımının, gerçekleşmesinin rastlantısal değil, zorunlu bir biçimidir.

Burada, özel psikoloji alanına girmeye başladığımız için, bilinç ve istenci (ve onların «ideallik»le ilişkisini) incelemeyi fazla sürdürmeyeceğiz. Ama genel biçimiyle «ideallik» sorunu hem psikoloji, hem dilbilim, hem de herhangi bir toplumsal-tarihsel disiplin açısından aynı derecede önemlidir ve doğallıkla, bizatihi psikolojinin sınırları ötesine geçer ve saf psikolojik (ya da saf politik-ekonomik) ayrıntılardan bağımsız olarak ele alınmayı gerektirir.

Psikoloji, zorunlu olarak, bireysel bilinçle nesnel gerçeklik arasında, bireysel zihin etkinliğinin önkoşulu (öngereksinimi) ve koşulu gibi iş gören tarihsel biçimde oluşmuş kültürün «ara halkası»nın var olmasından hareket etmek zorundadır. Bu ise, insan ilişkilerinin ekonomik ve yasal biçimlerini, gündelik yaşam biçimleri ile dil biçimlerini, vb. kapsar. Bireyin zihinsel etkinliği (bireyin bilinci ve istenci) nedeniyle, bu kültür, doğrudan «şeyleştirilmiş» ve bütünüyle nesnel biçimde onu «psikolojik-olmayan», psikoloji-üstü gerçeklik olarak karşısına alan bir «anlamlar sistemi» gibi ortaya çıkar. (*)

Dolayısıyla, saf psikolojik yanıyla «ideallik» sorununun yorumu, bizleri, bunun doğru biçimde anlaşılmasına pek de yaklaştırmaz; çünkü bu durumda, idealliğin gizi, gerçekten ortaya çıktığı yerde, yani toplumsal insan ile doğa arasındaki reel ilişkiler tarihinin yapıldığı uzayda değil, insan kafasında, sinir uçları arasındaki maddesel ilişkilerde aranmış olur. Ve bu, değerin biçiminin, kendisini göze ve dokunma duyusuna bu biçimlerde sunduğu için altının ya da banknotun kimyasal çözümlemesi yoluyla ortaya çıkarılması kadar saçma bir anlayıştır.

Bu bilmece ve «idealizm» sorununun çözümü, kendi beyninin dışında var olup, duyumsal bakımdan farkında olduğu **temelden farklı ve hatta karşıt iki fenomen kategorisi** arasında, yani, bir yanda şeylerin doğal özellikleri ile, öte yanda, onların doğaya değil de, bu şeylerde somutlaşan toplumsal insan emeğine borçlu oldukları özellikleri arasında ayrım yapamayan öznenin zihinsel etkinliğinin özgül özelliklerinde aranmalıdır.

---

*) Bu soru, A.N. Leontyev'in «Etkinlik ve Bilinç» başlıklı makalesinde daha ayrıntılı biçimde incelenmiştir.

Kabacasına nahif maddecilik ile ondan daha az kaba olmayan nahif idealizm gibi karşıtların doğrudan kaynaştığı yer burasıdır. Yani, maddesel'in ideal'le doğrudan nitelendiği (identified) ve tersinin olduğu; kafanın dışında, zihinsel etkinliğin dışında var olan her şeyin «maddesel» kabul edildiği ve «kafada», «bilinçte» var olan her şeyin de «ideal» diye betimlendiği yer burasıdır.

Reel, bilimsel maddecilik, bireyin beyni dışında olan her şeyin «birincil» ilan edilmesinden, bu «birincil»in «maddesel» diye betimlenmesinden ve «kafanın içinde» olan her şeyin de «ikincil» ve «ideal» ilan edilmesinden ibaret değildir. Bilimsel maddecilik, elle tutulabilir, duyumsal olarak algılanabilir «şeyler»in ve «fenomenler»in bileşimindeki temel ayrım çizgisini ayırdetme, «maddesel» ile «ideal» arasındaki farkı ve zıtlığı başka bir yerde değil de **orada** görme yeteneğinde yatıyor.

Gerçekçiliğin «ideal» düzlemi, yalnızca, hem insanın kendisinde ve hem de, onun yaşadığı ve iş gördüğü doğa parçasında **emeğin yarattığı** şeyleri; insanın var oluşundan bu yana her zaman onun kendi toplumsal insani —ve bu yüzden de amaçlı— dönüştürücü etkinliğiyle her gün ve her saat üretilen ve yeniden üretilen şeyleri kapsar.

Öyleyse, terimin sıkı sıkıya belirlenmiş felsefi anlamından ayrılmaksızın, hayvanda (ya da, uygarlaşmamış, saf biyolojik bakımdan gelişmiş bir «insan»da) bir «ideal düzlem»in varlığından söz edilemez.

İnsan, ancak tarihsel bakımdan gelişmiş toplumsal etkinlik biçimlerinde ustalaşarak, **ancak varoluşun toplumsal** düzlemiyle birlikte, ancak **kültürle** birlikte, yaşam etkinliğinin «ideal» düzlemini kazanır. «İdeallik» — kültürün bir görünümünden, onun, etkenleri, özellikle belirleyen bir boyutundan başka bir şey değildir. Zihinsel etkinliğe göre o, dağlar ve ağaçlar, aydede ve gökyüzü kadar, bireyin organik bedenindeki metabolizma süreçleri kadar nesnel bir bileşendir. O nedenle insanlar «ideal»i sık sık «maddesel»le karıştırır, birini öbürü gibi alırlar. O nedenle, idealizm bir yanlış değerlendirme ürünü değil, şeylerin insani özellikler kazandığı (ve) öteyandan da, insanların maddesel bir gücün kaldıracına indirgendiği, şeylerin «tin»le donandığı, ama insani varlıkların bundan bütünüyle yoksun kaldığı bir dünyanın meşru ve doğal ürünüdür. Bir yanda «dış dünya»yı, öte yanda da yalnızca «bilinçli beyin»i (ya da «beyi-

nin bir özellıği ve işlevi olarak bilinci») gören sözümona maddecilere göründüğü gibi, «ideal biçimler»in nesnel gerçekliği yalnızca idealistlerin bir buluşu değildir. Bu sözümona maddecilik, tüm iyi niyetine karşın, karşıtıyla —ilkeli idealizmle— aynı gizemsel fetişizm bataklığında boy atmıştır. Bu da fetişizmdir, ancak tunç putun ya da «Logos»un değil de, sinirsel bir dokunun, nöronların, aksonların ve DNA'ların fetişizmidir, bu ise gerçekte, yoldaki bir çakıltaşı kadar ufak (bir) «ideal»e sahiptir. Ne denli büyük ve ne denli ağır olursa olsun, henüz bulunmamış olan bir elmasın «değeri» kadar ufak (bir «ideal»e sahiptir).

«İdeallik», gerçekte, zorunlu olarak bilinçli ve istençle bağıntılıdır; ama hiç de eski, Marksizm öncesi maddeciliğin bu bağıntıyı betimlediği tarzda değil. Bilinç-istenç alanının bir «görünümü» ya da bir «çıkış (izhar) biçimi» ideallik değildir, tersine, insan zihniyetinin bilinç-istenç karakteri, insan ile doğa arasındaki ilişkilerin ideal (yani, toplumsal tarihsel bakımdan ortaya çıkmış) düzleminin bir çıkış biçimidir, bir «görünümü»dür ya da zihinsel çıkışıdır (izharıdır).

İdeallik şeylerin bir karakteristiğidir; bunların doğa tarafından belirlendikleri biçimiyle değil, emek tarafından, toplumsal insanın dönüştürücu ve biçim-yaratan etkinliği tarafından onun amaçlı, duyumsal bakımdan nesnel etkinliği tarafından belirlendikleri biçimiyle (bir karakteristiğidir).

İdeal biçim, toplumsal insan emeğince yaratılan bir şeyin biçimidir. Ya da tersine, doğanın tözünde gerçekleşen, onda «somutlaşan», onda «yabancılaşan», onda «gerçekleşen» ve bu yüzden, insana kendisini, insanın, insan emeğinin yerleşmiş olduğu bir şeyin ya da bir ilişkinin biçimi olarak yaratıcı gibi sunan emek biçimidir.

Emek sürecinde insan, doğal bir varlık olmakla birlikte, hem dışsal şeyleri ve hem de (bunu yaparken) kendi «doğal» bedenini dönüştürür, (kendi sinir sistemi ve bunun merkezi olan beyin maddesi de içinde olmak üzere) doğal maddeyi kendi amaçlı yaşam etkinliğinin bir «aracı» ve «organı»na çevirerek, onu biçimlendirir. Bu nedenle, «doğa»ya (maddeye), daha baştan, amaçlarını içinde «somutlaştırdığı» madde olarak ve bunların gerçekleşme «aracı» olarak bakar. Bu nedenle, doğada, birincil olarak, bu role elverişli olan şeyi, kendi amaçlarına yönelik bir araç rolü oynayan ve oynayabilecek olan şeyi, başka

bir deyişle, kendi amaçlı etkinlik sürecine çoktan çekmiş olduğu şeyi görür.

Bu yüzden, başlangıçta, bakışını, özellikle doğal bir saat, takvim ve pusula olarak, kendi yaşam etkinliğinin araçları olarak yıldızlara çevirir. Bunların «doğal» özelliklerini ve düzenlemelerini, içinde kendi etkinliğini yürütmekte olduğu maddenin «doğal» özellikleri ve düzenlemeleri olmaları ölçüsünde gözler ve o nedenle de, bu «doğal» özelliklerle birlikte, kendi istenç ve bilincine hiç de bağımlı olmayan kendi etkinliğinin tümüyle nesnel bir bileşeni olarak göz önüne alması gerekir.

Ama tam da bu nedenle, kendi dönüştürücü etkinliğinin sonuçlarını (kendisi tarafından verilen şeylerin biçim ve ilişkilerini) şeylerin olduğu gibi biçimleri ve ilişkileri olarak alır. Bu ise, her türden ve renkten fetişizme yol açar; bunun çeşitlemelerinden biri de felsefi idealizmdi ve hala da öyledir; felsefi idealizm şeylerin ideal biçimlerini (yani, şeylerde somutlaşan insan etkinliği biçimlerini) evrenin öncesiz sonrasız, dünya öncesi ve «mutlak» biçimleri olarak gören ve geri kalan her şeyi de, bu «geri kalan her şey»in, yani dünyanın tüm aktüel çeşitliliğinin zaten emek sürecine çekilmiş olması, zaten amaçlı etkinliğin gerçekleşme aracı, aleti ve maddesi olması, «ideal biçimler»in (insan etkinliği biçimlerinin) görkemli prizmasında zaten kırınıma uğraması, bu biçimler içinde zaten sunulmuş olması (yeniden sunulması) bunlar tarafından zaten biçimlenmiş olması ölçüsünde gözönüne alan doktrindir.

Bu nedenle, «ideal» yalnızca insanın içinde vardır. İnsanın dışında ve ötesinde «ideal» hiçbir şey olamaz. Ne var ki insan, beyine sahip olan bir birey olarak değil, kendi özgül bakımından insani yaşam etkinliğini kolektif biçimde gerçekleştiren reel insanların reel bir bütünlüğü olarak, insanlar arasında bir ortak görev çevresinde, kendi yaşamlarının toplumsal üretim süreci çevresinde doğan «tüm toplumsal ilişkilerin bütünlüğü» olarak anlaşılmalıdır. Bu yüzden, idealin var olduğu (yerden) insanın «içi» anlaşılır, çünkü insanın «içi», yaşamlarını toplumsal bakımdan üreten bireylerin «arasındaki» her şey (olarak) anlaşılır: Yani sözcükler, kitaplar, heykeller, kiliseler, topluluk merkezleri, televizyon kuleleri ve (her şeyden önce de!) taş balta ve kemik iğnelerden, otomatikleştirilmiş modern fabrikaya ve bilgisayara dek emek aletleri. İdeal, doğanın maddesinde so-

nıutlaşan toplumsal insanın «öznel», amaçlı biçim-yaratan yaşam etkinliği olarak, bu «şeyler»in içinde vardır.

İdeal biçim bir şeyin biçimidir, ama bu şeyin dışında olan ve kendi dinamik yaşam etkinliğinin bir biçimi olarak, **erekler ve gereksinimler** olarak, insanın içinde bulunması gereken bir biçimdir. Ya da tersine olarak, insanın yaşam etkinliğinin bir biçimidir, ama, insanın yarattığı şeyin biçiminde, insanın dışındadır. Bizatihi «ideallik», ancak onun «dışsal somutlaşması»nın bu iki biçiminin değişmeyen ardışıklığı ve birbirinin yerini almasıyla vardır ve ayrı ayrı alınırsa bunların ikisiyle de bağdaşmamaktadır Ancak, etkinliğin biçiminin bir şeyin biçimine ve tersine, bir şeyin biçiminin etkinlik (kuşkusuz, toplumsal insanın etkinliği) biçimine dönuşmesi sürecinde, bu kesintisiz sürecin içinde var olur.

«İdeal»i, onun dolaysız var oluşunun bu iki biçimınden herhangi birisiyle nitelemeye çalışırsanız, artık var olmayacaktır. Elinizde kalan şey «tözsel», bütünüyle maddesel beden ve onun bedensel işlevidir. Bizatihı «eylem biçimi»nın de, maddesel insan organizmasının, bireyin bedeninin dışsal eylem kalıbı tarafından sinir sistemi içinde, karmaşık sinirsel-dinamik klişeler ve «beyinsel mekanizmalar» içinde bedensel bakımdan kodlanmış olduğu ortaya çıkar. Ve siz bu bedende «ideal» hiçbir şey bulamazsınız. Toplumsal yaşam etkınligi süreci dışında, insan-doğa metabolizması süreci dışında alınırsa, insanın yarattığı şeyın biçiminin de yalnızca bu şeyin maddesel biçimi, dışsal bir cismın fiziksel şekli olup, başka bır şey olmadığı ortaya çıkar. İnsani etkileşim mekanizması dışında alınan **bir sözcüğün**, akustik ya da optik bir fenomenden başka bir şey olmadığı anlaşılır. «Kendisii çinde» bu, insan beyninden daha «ideal» değildir.

Ve yalnızca, bu iki karşıt «başkalaşımlar»ın —diyalektik bakımdan çelişkili olan karşılıklı dönüşümleri içinde şeylerin biçimleri ve etkinlik biçimleri— karşılıklı hareketi içinde İDEAL VAR OLUR.

Bu yüzden, şeylerin idealliği sorununu çözebilecek olan, yalnızca DİYALEKTİK maddeciliktir.

KAYNAK :

— Philosophy in the USSR **Problem of Dialectical Materialism**, Progress Publishers 1977.

DİYALEKTİK - MATERYALİST MADDE KAVRAMI

S.T. MELUKHİN
Türkçesi: Celal A. KANAT

Tutarlı maddeci dünya görüşü, her zaman, çevremizdeki tüm dünyanın, türlü biçimleriyle, zaman içinde öncesiz sonrasız, uzay içinde sonsuz olan maddenin deviniminden ibaret olduğunu ve onun, yasalarca yönlendirilen sürekli bir özgelişim içinde bulunduğunu onkoşar. Dünyadaki her şey maddenin belli bir durumu, özelliği, devinim biçimi, tarihsel gelişim ürünüdür, yani sonuçta, maddesel nedenlerle koşullanmıştır. Bilinen tüm maddesel sistemlerin en karmaşığı, insanın kendisidir. Bu önermelerin kapsamlı bilimsel temellendirilişi, felsefi maddecilik kuramının işlenmesiyle ve ayrıca da, çeşitli dinsel ve idealist dünya anlayışlarının üstesinden gelinmesiyle bagdaşmaktadır. Dunyanın maddesel birliği ilkesi —diyalektik maddeci dünya görüşünün bu köşetaşı— insanlığın bütün toplumsal ve tarihsel deneyimi temelinde, felsefenin ve doğa biliminin tum tarihsel gelişimi sonucu olarak temellendirilmiş ve kuramsal açıdan geliştirilmiştir. Bilimin daha önceki tüm ilerlemesi, önemli ölçüde madde, devinim, uzay, zaman sanılarını (nosyonlarını) yetkinleştirmekle, çeşitli tiplerde maddesel doğa ve toplum sistemlerinin yapısal örgütlenme ve değişim ve gelişim yasalarıyla bağlıydı. Madde ve onun varoluş biçimleri kuramı, diyalektik maddecilik kuramında da anahtar bir konuma sahiptir. Bu kuramın adı bile, bunun, türlü biçimleriyle maddeye, devinen, gelişen ve belirli evrensel diyalektık yasalar yoluyla bilinebilen maddeye ilişkin bir kuram olduğunu anlatmaktadır. Diyalektik maddeciliğin başlıca olarak incelediği konular, çeşitli tiplerde maddesel doğa ve toplum sis-

temlerinin evrensel (öznitelikseI) özellikleri, yapısal örgütlenme, değişim ve gelişim yasaları ile, ayrıca, insanın dünyaya ilişkin bilgi ve onun yaratıcı dönüştürme etkinliği sistemleridir. Bulunan evrensel varoluş yasaları, daha sonra, evrensel yöntembilimsel araştırma ilkeleri durumuna gelir. Bunlar, yeni bulunan olguları ve bilim yasalarını yorumlama aracı olarak hizmet eder; yeni kuramlar oluşturma, bilinenden bilinmeyene geçme ilkeleri durumuna, daha fazla bilimsel gelişmenin yollarını öngörme aracı durumuna gelir, bilimsel bilgiyi bütünleştirmede kullanılırlar. Diyalektik-maddeci madde ve maddenin varoluş biçimleri doktrini çevremizdeki dünyanın en genel özünü, onun en önemli özelliklerini ve varoluş yasalarını yansıtır. Aynı zamanda da, bu doktrinin içeriği, maddeye, devinime, uzaya, zamana, nedenselliğe, bağıntıya, etkileşime ilişkin bilimsel kuramların, evrim kuramının, vb. daha fazla geliştirilmesi bakımından, çok büyük yöntembilimsel bir önem taşır.

Maddeye ilişkin günümüzdeki felsefi anlayış, felsefi maddeciliğin çeşitli dinsel ve idealist sistemlerle savaşımı içinde, tüm önceki gelişiminin bir sonucudur. Bu yüzden, maddenin tözselliği, onun evrensel özellikleri ve varoluş yasaları üstüne sanıların tarihsel oluşumundaki başlıca aşamalara kısaca göz atmamız gerekmektedir. Doğa üstüne bilgimizin tarihine bir bakış, çağdaş bilime damgasını vuran birçok felsefi sorunu kavramamıza yardımcı olacaktır.

1. Felsefede Dünyanın Birliği ve Töz Sorunu

Felsefe tarihinde madde kavramı, çevremizdeki dünya fenomenlerinin birliğini açıklama çabalarından doğdu ve gelişti. Daha, çok erken bir aşamada bile, tüm nesnelerin ve fenomenlerin her zaman belirli nedenler ve sonuçlar taşıdığı belirtiliyordu. Hiçlikten hiçlik doğabilirdi ve benzer biçimde, hiçbir nesne, hiçbir zaman, başka belli cisimlere çevrilmeksizin bir hiç durumuna gelemezdi. Sonradan Maddenin ve devinimin sakınımı yasası ile nedensellik yasasını oluşturan bu yaşamsal ilkenin uygulanması, tüm nesnelerin ve fenomenlerin temelinde, şeylerin tözü ya da özü denilen istikrarlı ve kalıcı birşeyin olduğu düşüncesine yol açtı. Çeşitli nesneler ve fenomenler (kendiliğinden) ortaya çıkamadığına ve ortadan yok olmadığına göre, töz de

(kendiliğinden) yaratılamaz, yok edilemezdi. Yalnızca varoluş biçimlerini değiştirir, bir durumdan başka bir duruma geçebilirdi. Onun kendi öz-nedeni, tüm değişimin temeli, gerçekliğin en alt ve en istikrarlı katmanı buydu. Tözün aldığı belli bir biçim, bu biçime uygun nitelikte bir şeyin ortaya çıkması demektir.

Töz ile, çevremizdeki dünyanın birliği ve fenomenlerin yasalarca yönlendirilen bağıntısı üstüne düşüncelerin insanların zihninde ortaya çıktığı çağda toplumsal bilincin bir biçimi olarak felsefe şekillendi.

Eski felsefenin erken maddeci doktrinlerinde töz payesi, başka bir şeye dönebileceğine inanılan su, hava, yeryüzü (toprak) ve ateş gibi özgül maddesel «ilkeler»e verilmişti. Aristotle, bu dört «element»e bir beşincisini, quinta essentia'yı ya da ether'i de ekliyor ve tüm göksel cisimlerin, meleklerin ve öteki tanrısal varlıkların bundan oluşturulduğuna inanıyordu. Daha sonra bu, dualist anlayışlarda aşırı anlatımını bulan, yersel ve göksel tözlerin karşı karşıya getirilmesine yol açtı.

Anaksimander'in (İ.Ö. 6. yüzyıl) felsefesinde töz, sınırsız ve belirlenimsiz birşey —zaman bakımından öncesiz ve sonrasız, yapı bakımından tüketilemez ve varoluşunun süreklı değişen biçimleriyle apeiron— olarak alınıyordu. Her sonlu şey, bu sonsuzun bir ortaya çıkış biçimiydi.

Tözün sakınımı düşüncesi, somut biçimde de dile getirilemezdi. Maddenin bu dört «element»inden hiçbirisi gerekli evrenselliğe ve istikrarlılığa sahip değildi ve apeiron düşüncesi çok belirlenimsizdi, çok fazla yoruma izin veriyordu. Leucippus ile Democritus'un (İ.Ö. 5. yuzyıl) onerdığı ve daha sonra Epicurus (İ.Ö. 3. yüzyıl) ile Lucretius'un (İ.Ö. 1. yüzyıl) gelıştirdiği atomsal töz kuramında bu kusurlar giderildi. Bu kuram, ne yaratılabilen, ne de yok edilebilen, öncesiz olup, yalnızca ağırlık, şekil ve çeşitli cisimlerdeki dağılımları bakımından birbirinden farklı bulunan ayrı tözsel elementlerin, atomların varoluşunu önkoşuyordu. Cisimlerin niteliklerindeki farklılık atomların sayısındaki, onların bileşimlerinin karakterindeki, hız ve özgül tiplerindeki farklılığa indirgeniyordu. Evren, sonsuz sayıda atom içeriyordu. Bunlar sürekli devinim durumundaydı ve bunların girdapları, güneş benzeri yıldızların ve çeşitli gezegenlerin sonsuz çokluğunu oluşturuyordu. Yaşamın kendisi ve ussal varlıkların varoluşu, atomların yasalarla yönlendirilen devinimi ve etkileşimi sayesinde ortaya çıkmıştı.

Atomculuk, atomların ortadan kaldırılamazlığı ilkesi olarak, maddenin sakınımı ilkesini somut terimlerle aydınlatan ilk kuramdı. Atom kuramına tüm sonraki maddeci kuramda sağlam bir yer kazandıran da bu açıklık ve somutluk oldu. Maddenin sürekli ya da sonsuz ölçüde bölünebilir olduğu yolundaki karşıt anlayışlar, sakınım ilkesini böylesine açık ve somut biçimde dile getirme fırsatı vermiyordu. Madde, zihindeki kendi sonsuz bölünme işleminde ve potansiyel aktüel çözülme süreçleri içinde, dağılır ve yokolur gibi gözüküyordu. Üzerinde düşünülecek ve bu yüzden de, sakınım ve istikrarlılık düşüncesini ileri sürecek birşey yoktu.

17. ve 18. yüzyılların maddeci doğa felsefesinde atomcu madde kuramı yeniden canlandırıldı ve Gassendi, Boyle, Lomonosov, Diderot, Holbach ile başka düşünürlerin yapıtlarında ele alındı. Newton'un mekanik yasalarının doğadaki düşünülebilen tüm fenomenlere teşmil edilmesine dayanan mekanik dünya görüşünün başlıca etmenini oluşturuyordu (bu kuram). Bir deist (yaradancı) olan Newton, maddenin Tanrı tarafından yaratıldığına ve devindirildiğine, ama sonradan mekaniğin doğal yasalarına uyduğuna inanıyordu. Madde, bir sistemler hiyerarşisi toplamıydı ve bunun elementleri, evrensel çekim gücü tarafından bir araya getirilmişti. Sistem ne denli küçükse, onun bileşenleri arasındaki bağlar da o denli sıkıydı ve böylece, bunları ayırmak giderek zorlaşıyordu. Sonunda, herhangi bir insani yahut doğal gücün ayıramayacağı en yalın elementlerle karşılaşılıyordu. Bu birincil atomlar yine de mutlak olarak ayrılamaz değildi, Tanrı bunları ayırabilirdi. Kendi zamanındaki birçok başka bilim adamı gibi Newton da, Tanrının, eğer ayıramayacağı parçacıklar yaratmış olsaydı kendi gücünü yitireceğine inanıyordu. Bu sav, atomların bolünmezliği düşüncesine karşı sık sık ileri sürülüyordu.

Dualistler (Descartes ve başkaları) ile deistler iki töz —maddesel ve tinsel— kuramını savunuyorlardı. Ne var ki bu kuramlar tutarsız ve çelişkiliydiler, çünkü son çözümlemede, dünyanın yaratılması ve yönetilmesinde birincil rol yine de Tanrıya verilmekteydi. Leibniz, sonsuz sayıda monadlar —Tanrının, sonsuz ölçüde değişik içerik ve karmaşık içsel düşünme yeteneği verdiği tinsel varlıklar— toplamı biçiminde, çoğulcu bir töz kuramı geliştirdi. Monadlar, içkin olarak etkindi ve bunların her birisi, evrenin canlı bir aynasıydı. Leibniz, bölünemez yapısız atomlar

düşüncesine karşı, monadlar düşüncesini ileri sürüyordu. Monadlar ilişkisi, önceden saptanmış bir uyuma ya da yuksek matematik yasalara boyun eğiyordu ve bu yasalar üstüne bilgi mutlak doğruyu ortaya koyacak, yaşamın tüm gizlerini açıklayacaktı. Monadlar arasında, bunların içsel düşünmelerinin farklı derecelerdeki karmaşıklığına ve zenginliğine dayanan bir hiyerarşi vardı. En yüksek monad ve sonul tözsel varlık Tanrıydı; ama, kendi antromorfist özelliklerinden sıyrılmış ve her şeyi kuceklayan bir tür tinsel güç olarak sunulan bir Tanrı.

Tanrı sanısının antromorfist özelliklerinden kurtarılması, panteizm (tümtanrıcılık) anlayışına girdiği ölçüde gerçekleştirildi; bu anlayışta Tanrı tüm doğa ile özdeşleştirilir, maddesel ve tinsel tözler görünüşte bir olarak alınır.

Spinoza'nın panteistik felsefesi, dualist töz sanısını eleştirmiştir. Spinoza, iki töz —maddesel ve tinsel— düşüncesinin içkin olarak çelişkili olduğunu ileri sürdü. Töz düşüncesinin kendisi bile, dışsal bireyde değil, kendisi içinde içerilen birşeyi, kendisinin nedeni olan birşeyi ima ediyordu. Ama Spinoza, asıl soruya —bu eşsiz tözün aslında ne olduğu sorusuna— doyurucu bir yanıt getiremedi, çünkü Tanrıyı ve doğayı özdeşleştirmekte, bu iki özniteliği —teşmil ve düşünme— de töze yormaktadır. Teşmil tüm maddede içkindi, ama düşünme yalnızca yüksek ölçüde örgütlenmiş maddede —ussal varlıklarda— içkin bulunuyordu. Düşüncenin tözün evrensel bir özniteliği derekesine çıkarılması, panteizmin asla tam olarak üstesinden gelemediği teolojik dünya yorumuna bir ödündü.

Panteizmin çelişkileri, Hegel in felsefesiyle sunulan idealist versiyonu içinde özellikle belirgindi. Bu felsefe, varlık ve düşüncenin, madde ve Mutlak Tinin, ya da Dünya Usunun özdeşliği ilkesine dayanıyordu. Gelişmesinin belli bir aşamasında, evrenin özünü oluşturan —«ancak, onun üstüne söyleyecek kesinlikle hiçbir şey olmaması olçusunde mutlak olan» (1)— Mutlak Düşünce doğayı ve toplumu üretti ve kendisini bunlar aracılığıyla bilmeye başladı. Hegel, maddeyi, ancak bu ideal ilkenin nüfuz edebilmesi ölçüsünde kendi kendine hareket edebilen inatçı ve uyuşuk bir kitle olarak alıyordu. Bir bütün olarak doğa zaman içinde gelişmiyordu; gelişme yalnızca tin alanında olasılıydı. Madde, yalnızca özgül biçimlerde uzayda değişiyordu. Hegel şöyle yazıyordu «Doğa bir **aşamalar sistemi** olarak alınmalıdır; bunların her birisi zorunlulukla bir başkasından doğmaktadır ve sonucu

olan biçime en yakın olan doğrudur; üstelik, doğal fiziksel türeme süreci de yoktur, yalnızca, doğanın zeminini biçimlendiren içkin düşünce alanındaki türeme (vardır). Yalnızca, bizzat bu kavram başkalaşıma uğrar, çünkü kavramdaki değişim gelişmedir.» (2)

Hegel'e göre dünya, Mutlak Düşünce'nin özgelişiminin uygulanmış mantığıdır. Bunun anlamı, mantıksal olanın tarihsel olana karşı önceliği olması ve onu önceden belirlemesidir. Tam olarak aynı biçimde, her bilim uygulanmış mantıktır; onun içeriği, Mutlak Düşünce'nin özgelişimini ortaya koyan felsefenin genel ilkelerinden türemektedir. Bu varsayımdan hareket eden Hegel doğal bilimlerin içeriğini yeniden düşünmeye ve bunları, kendi kurgusal yapılarının çerçevesine uydurmaya çalışıyordu. Hegel, belirli evrensel gelişme yasalarını gizemselleştirilmiş bir biçimde algılamasına ve sunmasına karşın, doğa bilimi ilkelerini yeniden düşünme açısından, bir bütün olarak onun programının tutulamaz olduğu ortaya çıkmıştır.

18. Yüzyıl Fransız maddecileri (Holbach, Helvetius, Diderot) bilimsel madde ve dünyanın birliği anlayışına önemli bir katkı yaptılar. Nesnelerin ve şeylerin evrensel bağıntısı, doğanın tarihsel gelişimi, yaşamın ve insanın doğal kökeni, tüm fenomenlerin evrensel belirlenimi ve bunların kesin yasalara bağlı olması düşüncesini ve ayrıca, uzay ve zaman bakımından doğanın sonsuzluğu düşüncesini savundular. Maddecilerin tüm bu önemli önermelerinin derin ve parlak bir temellendirilişi, aynı zamanda tüm bu sorular üstüne idealist dinsel görüşleri yaman bir eleştiriye de tabı tutan Holbach'ın Doğa Sistemi (1770) başlıklı çalışmasında yer almaktadır. Holbach, maddeyi, «şu ya da bu yolla duyularımız üzerinde etki yapan herşey» (3) olarak tanımlar. Maddenin evrensel özellikleri tüm fenomenlerin belirlenimliği, devinimi, bağıntısı, etkileşimi, genişlemesidir, bunların zorunlu ve öncesiz-sonrasız yasalara uyması, zaman bakımından öncesiz-sonrasızlığı ve uzay bakımından da sonsuzluğudur. Holbach, yaşamın maddesel kökeni ile insanın ve doğanın birliği düşüncesini savunmuştur.

Kant, Fichte, Schelling ve Hegel, Fransız maddecilerinin doğa yorumunun, esas olarak mekanik yaklaşımından kaynaklanan kimi zayıflıklarına işaret etmekle birlikte, onun temel önermelerinin üstesinden gelemediler. Ne ki, 18. ve 19. yüzyıllarda doğa bilimine egemen olan Fransız maddeciliği ile mekanik dün-

ya görünümünün insanın doğanın birliğine ilişkin bilgisinde muazzam bir ilerlemeyi temsil ettiği de kuşkusuzdur. Elbette bunlar bir yığın metafizik önermeyi ve varsayımı da içeriyorlardı ve bu durum, kısmen, bilimsel olguların bulunmayışından ileri geliyordu. Dünyanın birliği, onun yapısının tekdüzeliği ve türdeşliğiyle niteleniyordu. Mekanik devinim yasaları ile maddenin fiziksel özellikleri ve durumları konusunda bilinen şeyler, uzay ve zaman içinde düşünülebilen her ölçekte uygulanıyordu. Uzayın sonsuzluğu, aynı gözlemlenebilen özelliklere sahip olduğuna ve evrensel çekim yasasına uyduğuna inanılan yıldızların ve gök sistemlerinin sınırsız sürekliliği olarak anlaşılıyordu. Benzer biçimde, maddenin bir bütün olarak evrendeki gelişimi de, aynı dokunulmaz yasalara uyan döngülerin sonsuz sürekliliğine indirgenmişti. Bu yüzden, sonsuz, bilinen şey, sonlu da, ölçülemez derecede büyütülmüş ve mutlaklaştırılmış şey olarak anlaşılıyordu.

Böylesi bir dünya görünümünde, gelişme, tek boyutlu belirlenmiş bir süreçti ve tüm nedensel bağıntı, gerekli bağıntıyla özdeşleştiriliyordu. Mekanik dünya görünümünün bir başka karakteristik özelliği de indirgemecilikti; devinimin tüm karmaşık biçimlerinin atomların mekanik devinimine ve karmaşık sistemlerin özelliklerinin de bunların bileşenlerinin özellikleri toplamına indirgenmesiydi. Doğanın yalınlığı, türdeşliği ve sımsıkı biçimde belirlenmişliği düşüncesi, son durumda mutlak doğruyu verecek kapalı (self-contained) bir bilimsel kuram oluşturma olanağı sunuyordu. 18. Yüzyıl sonu ile 19. yüzyıl başının seçkin fizikçi ve matomatıkçısı Pierre Laplace şöyle yazıyordu: «Verili bir anda, doğayı esinlendiren tüm güçleri ve bunun tüm bileşenlerinin ilgili konumlarını bilebilen bir zihin, eğer ek olarak, bütün bu verileri çözümlemeye sokabilecek kapasitedeyse, evrenin en büyük cisimlerinin ve en hafif atomların devinimlerini kucaklayabilecektir; belirsiz hiçbir şey kalmayacak ve hem geçmiş, hem de gelecek onun gözleri önüne serilecektir.» (4)

Ama doğanın, bu dönem düşünürlerinden birçoğunun sandığından çok daha karmaşık olduğu ortaya çıktı. Onların birçoğu, bilimin gücüne öylesine inanmışlardı ki, şunu demeye hazırdılar: «Bana maddeyi ve devinimi verin, size dünyayı yaratayim!» Ama buna, Kant gibi zeki kuşkucular şöyle yanıt veriyordu: «İşte, koca bir madde yığını ve onun içindeki parçacıkların olası tüm hareketleri. Şimdi, bundan bir tırtılcık yapmaya çalı-

şın bakalım.» Ama, bir tırtıl yapmanın koca bir dünyadan, daha doğrusu, onun mekanik bir modelinden daha zor olduğu kanıtlanıyordu.

Dünyanın mekanik görünümündeki yalınlaştırmalar ve çelişkiler, 19. yüzyılın ikinci yarısında daha belirgin bir duruma geldi. Maddenin yapısına ilişkin önceki anlayışlar, gerçekliğin en alt katmanı, onun çeşitli özelliklerinin destek üssü ve aracı olarak birincil ve yapısız tözün varoluşuna izin veriyordu. Böyle bir tözün elementlerinin atomlar olduğuna inanılıyordu. Ama kaçınılmazlıkla, birbirlerinden adeta belirli uzaklıklara yerleşmiş bulunan atomların nasıl bağıntılı olduğu ve onlar arasındaki uzayın nasıl bir işlev gördüğü sorusu ortaya çıkmaktadır. Bunun anlamı, daha genel sistemler içinde atomları ve başka cisimleri birleştiren atomlar arası elektriksel, çekimsel ve manyetik güçlerin varoluşunun varsayılmasıdır. Ama bu güçler nasıl aktarılıyordu? Bunların, herhangi bir maddesel dayanak aracılığı olmadan, kendi kendilerini aktardıkları ve kendi sonul erekllerini kimi gizli araçlarla buldukları sanısı maddesiz devinimin (güçlerin), «saf» biçimiyle devinimin varolması gibi gizemsel sonuçlara, bu güçlerin sonsuz yayılma hızına sahip olduğu ve mutlak boşluk sanısının kabulu düşüncesine yol açtı. Bu sonuçlardan kaçmak çabası ayrı cisimler arasındaki uzayı doldurarı ve bunlar arasındaki bağlayıcı güçleri taşıyan sürekli, her şeye nüfuz eden bir ether'in varlığı varsayımını doğurdu. Daha sonraları, ether kavramının yerini, uzaya sürekli biçimde dağılmış ve sonsuz sayıda içsel özgürlük derecelerine sahip olan özel maddesel sistemler biçimindeki elektromanyetik ve çekimsel alanlar kavramları aldı. Maxwell, klasik mekaniğin denklemlerine indirgenemeyen elektromanyetik alan denklemlerini formüle etti. Bu ise, maddenin yapısındaki süreksizliğin ve sürekliliğin birliğinin, onun varoluş biçimlerinin ve devinim yasalarının çeşitliliğinin teslimi anlamına geliyordu.

Yüzyılın başında, bir dizi buluş ortaya çıktı: radyo-aktivite, atomun yapısal karmaşıklığı, elektronlar, cisimlerin kitlesinin onların hızına bağımlılığı, mekaniğin yasalarının atomların yapısını ve elektronların devinimini açıklamakta kullanılamayacağı, radyasyon sürecinde enerjinin ayrılığı düşüncesi gibi. Dünyanın mekanik görünümünde ve metafizik madde anlayışında bir bunalım ortaya çıkmıştı. Ne var ki, idealistler ve en başta da ampriyo-kritisizmin taraftarları bunu, doğanın mekanik an-

layışıyla özdeşleştirdikleri materyalizmin, bir bütün olarak materyalizmin bunalımı, hatta toptan yıkımı gibi yorumladılar. Materyalizme karşı bu saldırıları puskürten Lenin şunları yazıyordu: «Kuşkusuz materyalizmin... devinen madde dünyasına ilişkin elektromanyetik, ya da, ölçülemez derecede daha karmaşık başka bir görünümü değil de, 'mekanik' bir görünümü kaçınılmazlıkla ileri sürdüğünü söylemek katışıksız bir saçmadır.» (5) Fiziksel kuramın gelişme akım ve perspektiflerini, o zamanın başka hiçbir düşünürü Lenin gibi anlamıyordu. Geleneği rehber edinen birçok bilim adamı, artık elektronla özdeşleştirdikleri belli bir birincil tözsel madde elementlerini aramayı sürdürürlerken, Lenin şunları yazmaktaydı: «Şeylerın 'özü', ya da 'töz' de görelidir; yalnızca, insanın nesnelere ilişkin bilgisinin derınlik derecesini dile getirir; bu bilginin derinliği dün atomların ötesine, bugün de elektronun ve etherin ötesine geçmezken, diyalektik maddecilik insanın ilerleyen biliminin kazandığı doğa bilgisindeki bütün bu kilometre taşlarının geçici, göreli, yaklaşık niteliğ. üzerinde ısrar etmektedir. Elektron, atom kadar tüketilemezdir, doğa sonsuzdur...» (6) Bu önerme, ilk bakışta sanılabileceğinden çok daha fazlasını ima etmektedır Elektronun ve atomun tüketilemezliği düşüncesinin yanı sıra, şeylerin özü ve tözü ustüne, insanın maddenin tözsel elementlerinin karakterine ilişkin sanılarının değişen doğası üstüne bilginin göreliliği konusunda derin bir duşünceyi de içermektedir. Bu göreliliğin önemi, daha sonra gösterilecektir.

Lenin «insana kendi duyumlarıyla verilen ve duyumlarımız tarafından çogaltılan, fotoğraflaştırılan ve yansıtılan, ama bunlardan bağımsız olarak var olan nesnel gerçekliği gösteren» (7) felsefı bir kategori biçimindekı, maddeye ilişkin kendi tanımında dünyanın tüketilemezliği ve sonluluğu ilkesini açımlar.

Bu tanım, insanın bilincıne göre maddenin nesnelliğini ve maddenin bilinebilirliğini vurgular; bu ise, varlık ile bilinç arasındaki ilişki konusundaki temel felsefi soruya diyalektik-maddeci yanıtla sıkı sıkıya bağıntılıdır. Bu tanım, aynı zamanda, çok azı bilim tarafından biliniyor olsa bile, doğada var olan maddesel nesnelerin ve sistemlerin sonsuz çeşitliliğini kucaklar.

Maddenin sonsuzluğu düşüncesi, Lenin tarafından geliştirilen diyalektik-maddeci bilgi kuramına da temel oluşturur; bu kuram, bilimi, kendi kuramsal sistemleri içinde, nesnel gerçek-

lığı daha tam ve titiz biçimde yansıtması gereken sınırsız sürekliliğe ve açıklığa doğru yönlendirir.

2. Madde, Onun Temel Özellikleri ve Varoluş Biçimleri

Maddenin tanınması çok-aşamalı bir süreçtir ve zorunlulukla kesintisizdir. Üstelik, bilimin gelişiminin her aşamasında töz sorunu, yeni bir tarzda yeniden konmaktadır. Bu kavram, **maddenin tözselliğini**, ancak belirli bir anlamda, yani felsefenin temel sorusuna maddeci bir yanıt vererek, kabul eden ve ayrıca, maddenin deviniminin tum ozelliklerının ve biçimlerinin doğasının sonuçta bulunmasını da [kabul eden] diyalektik maddecilik tarafından köklü biçimde yeniden şekillendirilmiştir. Devinimin varolan tüm ozelliklerinin, bağıntılarının ve biçimlerinin tözünü, tüm tinsel fenomenlerin sonul temelini oluşturan bilinç değildir, kutsal bir tin değildir, maddedir. Devinimin özellikleri ya da biçimleri kendiliğinden var olamaz, her zaman kendi dayanaklarını oluşturan belli maddesel oluşumlar içinde somutlanırlar. Bu anlamda töz kavramı, çeşitli süreçlerin ve fenomenlerin maddesel dayanakları kavramına denktir. Maddenin tözselliğini ve mutlaklığını kabul etmek, bilimin ve pratiğin butün tarihsel gelişiminde doğrulanan dunyanın maddesel birliği ılkesini kabul etmekle denktir. Ama, maddenin kendisinin ancak somut oluşumlar ve sistemler şeklinde varolduğunu ve dünyanın da bunlara sonsuz çeşitlilikte sahip bulunduğunu anımsamak önemlidir. Madde «genel» olarak var olmaz, belli somut bir biçim dışında «bizatihi madde» yoktur. Önceki genel sanı, yapısız birincil bir töz biçimindeydi. Ama gerçeklikte, maddenin biçimleri özellikler olmadan ve devinimsiz var olamaz. Öyleyse, her somut maddesel sistemin yapısı içinde, özelliklerin her nasılsa «bağlanmış» olduğu birincil ve dokunulmaz bir töz yoktur. Her maddesel nesne ve sistem, tükenilmez çoklukta yapısal bağıntılara, içsel değişiklikleri ve niteliksel bakımdan farklı biçimlere dönüşümleri başarma yeteneğine sahiptir. Evrensel olan, kendisini, herhangi devinim biçimleri ya da özellikleri olmaksızın, bizatihi maddesel bir tözün varoluşu biçiminde değil de, belli bir öznitel özellikler karmaşası ve evrensel varoluş yasaları —ki bunların incelenmesi, diyalektik maddeciliğin en önemli görevlerinden

birini oluşturur— (gibi) maddesel sistemlerin bütün çokluğu içinde ortaya çıkma biçiminde dile getirir.

Zaman zaman, felsefi yazında, diyalektik maddeciliği «bizatihi» maddeyi, ontolojik düzlemde araştırmadığı, kendisini yalnızca bilgimizin nesnel kaynağı olarak epistemolojik (bilgibilimsel) çözümlemeyle sınırlandırdığı ileri sürülür. Bu görüşe göre, diyalektik maddeciliğin madde açısından getirdiği tek koşul, insan bilincine göre maddenin nesnel gerçekliğinin ve onun temelde bilinebilirliğinin kabul edilmesidir. Maddenin evrensel ya da tikel özelliklerine ve yasalarına, yapısına gelince, madde ister sonlu, isterse sonsuz olsun, ister gelişsin, isterse çevrimler içinde devinsin, bunun özellikle doğal bilimlerin inceleme konusu olduğu ve felsefenin yollama alanının dışına düştüğü söylenir.

Bizce böylesi bir tutum, bir dünya görüşü olarak diyalektik maddeciliğin önemini görünüşte atlamakta, onu yalnızca epistemolojiye (bilgibilime), doğanın nesnel diyalektiğinin reddine indirgemekte, yalnızca bilme sürecinde diyalektiği kabul etmektedir.

Bütünsel bir diyalektik-maddeci dünya görüşü, maddenin evrensel özelliklerinin ve varoluş yasalarının kapsamlı ve derin bir incelemesi olmaksızın yaratılamaz.

Eğer diyalektik maddecilik doğa biliminin gelişimi üzerinde reel yapıcı, yöntembilimsel bir etki yapmak ve maddeye ilişkin çeşitli metafizik ve idealist anlayışların üstesinden gelme durumundaysa, maddenin nesnel gerçekliğini ve bilinebilirliğini kabul etmeye ek olarak, bilimin ve pratiğin kazanımlarının genelleştirilmesi temelinde, maddenin varoluş yasalarını ve evrensel özelliklerini de ortaya koymalıdır. Kuramsal anlatım verildiğinde, bu yasalar, bilginin gelişmesinin önemli yöntembilimsel ilkeleri durumunu alır.

Bu özelliklere kısaca bir göz atalım. Önce, tüm fenomenlerin tözsel temeli olarak maddenin mutlaklığını, benzersizliğini, onun yaratılamazlığını ve yok edilemezliğini not etmeliyiz. Engels, dünyanın birliğinin onun varoluşunda (nesnel varoluşunda) değil, onun maddeselliğinde yattığına ve bunun, laf cambazlıklarıyla değil de, yalnızca felsefenin ve doğa biliminin sağlam ve ardıcıl gelişimiyle kanıtlanabileceğine işaret eder. Maddenin evrenselliği, tözselliği ve sakınımı, tüm fenomenlerin belirlenimliliği bilimin ve toplumsal-tarihsel pratiğin tüm kazanımlarıyla kanıtlanır. Bunların kuramdaki yansıması, maddeciliğin temel il-

keleri olan maddenin ve devinimin sakınımı yasasını, ayrıca, nedensellik yasasını üretti. Maddenin varoluşunun dışsal nedenleri yoktur; kendisinin nedeni, ya da daha doğrusu, neden kavramı, bir bütün olarak maddesel dunyanın varoluşuna uygulanamaz. Onun neden-sonuç zincirleri, uzay ve zaman içinde sonsuzdur. Her somut fenomeni, başka fenomenlerin sonsuz bir çokluğu ve bunların mürekabil neden ve sonuç bağıntıları önceler; fenomenlerin ve bağıntıların (sonuçların) benzer bir sonsuzluğu da gelecek yönünde açık kalır (lies open). Maddenin ve onun temel özelliklerinin sakınımı yasaları ile nedensellik yasası, birlikte çalışarak, çevremizdeki dünyanın maddesel birliğini karakterize eder. İdealizmin ve dinin tüm biçimleri, bu yasaların keyfi olarak çiğnenmesinden, maddeyi ve devinimi hiçlikten yaratma olanağının, ya da, doğa yasalarıyla yahut herhangi nesnel nedensel bağıntılarla denetlenemeyen dogaustü fenomenlerin varoluşunun varsayılmasından doğar. Öte yandan, bu temel yasaların tutarlı biçimde temellendirilmesi ve kanıtlanması, çeşitli idealizm bıçımlerinin üstesinden gelmemize olanak verir.

Maddenın ve devinimin sakınımına ilişkin bu evrensel felsefi ilke, maddenin çeşitli özelliklerinin ve durumlarının —kitle, enerji, içtepi (impuls), elektrik yuku, elemanter parçacıkların döngüsü, ızotopık döngü, başabaşlık (güçlü ve elektromanyetik etkileşimler için), barion sayısı, yabancılık, vb.— sakınımına ılişkin özgül yasalarda dile gelir. Bu sakınım yasalarının her birisi, elemanter parçacıkların ve ayrıca başka cisimlerin etkileşimlerınde ve dönüşumlerindeki istikrarlılıgın çeşitlı yönlerini dile getirir.

Eski fizikte, maddenın sakınımı yasası genellikle kitlenin sakınımı yasasıyla özdeşleştirilerek kullanılır ve kıtlenin kendısi de, maddenin bir nicelik ölçüsü olarak alınırdı. Şimdi, bu görüşlerin hatalı olduğu kanıtlanmıştır Kitle, maddenın özelliklerinden yalnızca biridir; cisimlerin dinginliğinin, çekimsel (gravitasyonel) etkileşimlerinin ve ayrıca ıç enerjisinin ölçüsüdür. Dahası, dingin ve çekimsel kıtleler tümüyle eşittir. Bir cismin, hareketsiz kitlesine denk düşen içsel enerjisi ($E = MC^2$) (8) verili cismin tüm parçacıklarının fotonlara dönüşmesi, [yani,] mütekabil sayıda, anti-parçacık da kuşkusuz gerektiren bir dönüşüm durumunda, fotonların sahip olacağı enerjidir. Böylesi yokolma reaksiyonlarında, ya da, parçacıkların ve antı-parçacıkların fotonlara dönüşümünde, maddenin bir biçimi öbürüne geçer,

yani, bir töz, bir elektromanyetik alanın kuantları durumuna gelir. Aynı zamanda da, verili tözün parçacıklarının hareketsiz kitlesi, fotonların devinim kitlesi durumunu alır ve parçacıklarda içerilen içsel enerji ($E = MC^2$) fotonların enerjisi durumuna geçer. Tüm bu mikro süreçleri, maddenin ve kitlenin enerjiye dönüşümü olarak, enerjinin tözsel doğasının kanıtı olarak almak yanlış olacaktır. Bizatihi enerji, «saf» biçimiyle enerji asla var olmamıştır. O, yalnızca, maddesel nesnelerin **özelliklerinden birisidir;** maddenin iç etkinliğini, maddesel sistemlerin, karşılıklı devinim biçimlerine çevrilerek, belli bir iş yapma yeteneğini dile getiren niceliksel devinim ölçüsüdür. Enerjinin yanı sıra, tüm maddesel nesneler enerjiye indirgenemeyecek birçok başka içkin özelliğe —kitle, uzaysal boyutlar, ömür, içtepi (impuls), belli bir yapı, vb.— sahiptir. Enerji kavramını madde kavramı yerine ikame etme çabalarının, bu yüzden, haksız olduğu ortaya çıkacaktır; çünkü, maddesel nesnelerin özelliklerinin çoğu —elektrik yükü, elemanter parçacıkların dongüsu ve cisimlerin tüm yapısal özellikleri— enerji çerçevesinde dile getirilemez.

Maddenin mutlaklığı, tözselliği ve içsel varoluşu hem onun nesnel varoluşunun, hem de, evrenin çeşitli kesimlerinde madde'nin yasalarla yönetilen gelişim süreçlerinde ortaya çıkan insanın ve başka herhangi düşünen varlıkların bilincinden bağımsızlığını da tanıtlar. Benzer olarak, maddesel nesnelerin tüm özellikleri, insanın bilincinden bağımsız nesnel varoluşa sahiptir. Bu noktada, cisimlerin özellikleri ya da niteliklerinin, birincil ve ikincil diye, uzun sure kalıcı biçimde ayrılmasının yanlışlığı vurgulanmalıdır. Bu sonuncusu (renk, tad, koku, estetik özellikler) insan bilincinden bağımsız, onun duyuyu organlarının özgül özellikleri olarak alınıyordu. Bu anlayış ise ,maddesel nesnelerin tüm özelliklerinin yalnızca kendi kendilerine ilişkin olduğunu gözardı ediyordu. Öznenin zihinsel özgüllüklerine bağımlı olan yalnızca renk, tad, koku ve estetik algılama **duyumları**dır. Bunların her birisi, maddesel cisimlerin yapısal özelliklerinde nesnel zeminlere sahiptir.

Felsefi yazında insan sık sık, bilinebilir fenomenlerin özelliklerinin maddesel ve ideal diye ayrımıyla karşılaşır. Belli amaçlarla, böylesi bir ayrım mümkün ve gereklidir. Maddesel nesnelere ilişkin tüm özellikler maddesel olarak sayılabilir. İdeal özellikler ise, bireysel ya da toplumsal bilinçte içkin olan özelliklerdir ve ayrıca, bu bilincin bileşenleridir —kuramsal kavramlar,

imgeler ve model sunumları. Bunlar özelliklerin özellikleridir ve kendilerini, sık sık, özelliklerin özelliklerinin görünümleri olarak ortaya koyarlar. Örneğin bilinç, toplumsal etkinliğe girişen her bireyin normal işlev gören beyninin ve toplumsal ilişkiler sisteminin bir özelliğidir. Ama bilinç, kendi özelliklerine sahip bir kuramsal sanılar ve bilgilenme imgeleri karmaşasını içerir; öte yandan da, bu özellikler çeşitli çıkış (zuhur) biçimleri alır, vb. Bilincin özellikler hiyerarşisinde tüm bu öğeler ideal diye sınıflandırılır, çünkü bunlar insan yaşamının düşünsel yanını karakterize ederler. Bu özellikler merdiveninden bilincin en alt maddesel temellerine inersek, bili bir aşamada maddesel ile ideal arasındaki fark goreli duruma gelir ve gözden yitirilir. İnsan beyninin tüm özellikleri ve işlevlerini beynin içinde maddesel devinim süreçleri ve biçimleri belirler. Bu olgunun yadsınması kaçınılmazlıkla dualizme, bir tür olumsüz, maddesel-olmayan ruh biçimindeki çeşitli zihin anlayışlarına yol açar.

Maddenin evrensel öznitelikleri bağıntıyı, etkileşimi ve devinimi içerir. Bağıntı herhangi bir koşulluluk, bağımlılık yahut eşgüdüm biçimini kapsar ve burada, kimi fenomenlerin değişimi, başkalarının degişimiyle birlikte gider.

Bağıntının tikel bir biçimi de, madde ve devinimin değişimi ve ayrıca, denetim sistemleri içinde, verili maddeye ve devinime ilişkin belirli miktarda bilginin degşimi aracılığıyla, cisimlerin etkileşimidir. Bilgi (enformasyon), kendi kendini orgütleyen bir sistem içinde denetlemenin karakterindeki değişiklikleri getiren yansıma (reflection) süreçlerinin bir içeriğidir. Denetim alanı dışında, insan, herhalde, tüm yansıma süreçlerinin içeriği olarak yalnızca potansiyel bilgiden söz edebilir ve burada, etkileşen süreçlerden birisinin özgüllükleri, az ya da çok, bir başkasının yapı ve özelliklerinin özgüllüklerinde yeniden üretilir. Etkileşim sırasında yer alan yansıma özelliği, maddenin evrensel özniteliklerinden biridir.

Etkileşim, bir süreç olarak, devinimle özdeşleştirilebilir; mayda ve zamanda yer alan bir değişim sürecidir, bir durumdan bir başkasına geçiştir.

Etkileşim ve devinim cisimlerin tüm özgül özelliklerini ve maddenin evrensel özniteliklerinin çoğunu belirler. Ayrıca, maddenin bütünsel örgütlenmesini, tüm gelişme biçimlerini, cisimlerin uzay-zaman karakteristiklerini ve onların yapısının özgül

özellıklerini de belirler. Cisimlerin tüm özgül özellikleri, onların iç ve dış bağıntılarının ve etkileşimlerinin sonucudur.

Maddenin etkileşim ve devinimi, tanımlanabilen bir modeli izler ve bu, herhangi bir fenomenin her zaman doğal yasalarla belirlenmesi anlamına gelir. Bu belirlenim, maddenin en önemli özniteliklerinden biridir. Biçimleri ise son derece değişiktir. Bunlar şunları içerirler: 1) yapısal belirlenim, ya da, özelliklerin yapısal ilişkilere bağımlılığı; 2) koşulsal belirlenim, ya da, özelliklerin, bunların istikrarlı varoluş koşullarına bağımlılığı; 3) nedensel belirlenim, fenomenlerin belirli nedenlerle ortaya çıkması; 4) birbiriyle nedensel ilişkiler içinde olmayan, eşzamanlı olarak varolan özelliklerin karşılıklı işlevsel belirlenimliliği; 5) sistemsel belirlenim, cisimlerin özelliklerinin, onların öğeleri olduğu sistemin yapısal bağıntılarına bağımlılığı (2)'ye yakın ama aynı şey değil); 6) kalıtımsal belirlenim, bir sistemin bugününün ve geleceğinin onun geçmişine ve önceki durumlara bağımlılığı (nedensel belirlenime (3)'e yakın, ama tam aynı şey değil).

Bilimin ortaya çıkarmamış olduğu başka belirlenim biçimlerinin var olması da pekala mümkündür. Her nesnel yasa, öğeler arasında belli bir düzende ya da turde bağıntıyı; bu öğeler arasındaki karşılıklı bağıntıyı dile getiren işlevsel bir ilişkiyi ima eder. Verili bağıntının türüne bağlı olarak, bir öğedeki değişim başka bir öğedeki ya da başka öğelerdeki belli bir değişimi uyarır. Öğeler olarak ise şunlar alınabilir: bir ve aynı cismin özellikleri; etkileşen farklı nesnelerin özellikleri; sistemlerin içindeki nesneler ve sistemlerin kendileri; bir ve aynı nesne ya da sistemin çeşitli değişim aşamaları; etkileşen farklı sistemlerin çeşitli değişim ya da gelişim aşamaları; her türden öğe takımları, özellikler, süreçler ve ilişkiler sistemi. Bunların içeriği ne denli karmaşıksa, verili sistemler ya da onların öğeleri arasındaki bağıntının yapısını dile getiren nesnel yasanın niceliksel biçimi de o denli karmaşıktır.

Kuramsal bilme yasaları, başlangıçta, iki ya da daha fazla değişebilen büyüklük arasındaki işlevsel ilişkiler olarak ortaya konur. Ama ilke olarak bir fenomen, niteliksel bakımdan farklı çok sayıda değişkene bağlı olabilir; bunların tutarlı biçimde bilinmesi ise, düşüncenin, daha az derin bir doğaya sahip özden, daha derin öze doğru hareketini getirir.

Maddenin evrensel özellikleri, ayrıca, bir sistem olarak onun örgütlenmesini, herbirisi belli bir yapıya sahip olan sayısız fark-

lı nesneler ve sistemler biçimindeki varlığını da içerir. Bu anlamda yapı, tüm varoluş biçimleri içinde maddenin bir özniteliğidir.

Ancak, maddenin başka bır özelliği de, tersinmezliği, yönelimi ve bir yığın çevrimsel değişikliği içeren tüm sistemlerin yasalarca yönlendirilen yapısal değişim olarak, maddenin özgelişimidir. Gelişim, kendisini türlü biçımlerde sergiler: 1) tırmanan ve ilerleyen değişim olarak; 2) düşen ve gerileyen değişim olarak; 3) önemli dalgalanmalar olmaksızın, yapısal karmaşıklıkla yaklaşık aynı düzeyde, yalın tersinmez değişiklik olarak; 4) her bir aşamada önemli yineleme ve çevrimsel değişiklikle; öntarihiyle sıkı sıkıya belirlenen yineleme ve değişiklikle; 5) sistemin yapısı daha karmaşık oldukça ve ilerici yeni oluşumlar ortaya çıktıkça azalan, önceki aşamaların biraz yinelenmesiyle; olasılık doğasına sahip bir belirlenimle.

Maddenin evrensel varoluş biçımleri ya da öznitelikleri uzay ve zamanı da içerir; bunun temel ozellikleri, yapısal ilişkilerle ve maddesel sistemlerin devinimiyle belirlenir. Yine, yapıda, uzay ve zamandaki sonsuzluk; niteliksel olarak türdeş olmayan ve nitel olarak farklı sayısız düzeyleri, gelişme aşamalarını, durumları ve özgül değişim yasalarını kapsayan sonsuzluk da maddede içkindir. Tüm nesneler, içkin bir istikrarlılık ve değişim birliğine, yapı ve gelişme bakımından süreklilik ve süreksizliğinin birliğine, niceliksel ve niteliksel yönlerin, içerik ve biçiminin olanak ve gerçeğin ve başka karşıt görünümlerin birliğine sahiptir. Ayrıca, tüm sistemlerin yapısında ve gelişmesinde ortaya çıkan karşıtların birligi, etkileşimi ve çatışması yasası, nedensellik yasası, genelde «olumsuzlanmanın olumsuzlanması» kavramıyla yanyana giden çevrimsel tersinmez değişmeler ve ilerlemenin birlıgi yasası da evrensel bir nitelik taşır.

Bu yüzden, diyalektik-maddeci madde anlayışı, maddecilik ilkelerinin maddeci diyalektiğin tüm yasa ve kategorileriyle kaynaştırılmasına dayanır. Doğal olarak, kuşkusuz, maddenin yapısının ve özelliklerinin bilimsel araştırılmasındaki en önemli tüm ilerlemeler ve eğilimler de burada gözönüne alınmalıdır.

Ne var ki, bu noktada, maddenin belirli özelliklerinin ve yasalarının gerçekten, tikel, yani, ancak gözlem yaptığımız sonlu durumlarda karşılaşılan şeyler değil de, evrensel olduklarını nasıl anlayacağımız sorusu ortaya çıkabilir. Her şey bir yana, çagdaş bilginin sınırları 10^{-14} cm ile 10^{28} cm (yaklaşık 13 milyar ışık yılı) arasında yatmaktadır ve bu sınırların ötesinde, madde-

ye ilişkin somut bir bilgiye sahip değiliz, ancak, onun özelliklerine ve yasalarına ilişkin olası varsayımlarda bulunabiliyoruz. Bu; bugün gerçekten evrensel olarak gördüğümüz dünyaya ilişkin yargıların, dünyanın mekanik görünümünde olduğu gibi, yalnızca sınırlı özgül durumları betimlediğini mi gösterebilir?

Bu olasılık, kuşkusuz, asla dışlanamaz. Maddenin evrensel özellikleri ve yasalarıyla ilgili herhangi bir açıklamada, yalnızca sınırlı sayıdaki durumda doğru olan, ama evrensel anlam taşımayan önermeler olabilir, oysa bugün biz bunların uygulanma sınırlarını bilmiyoruz. Yine de, nesnel içeriğin göreli doğrular toplamı içinde tutarlı biçimde nitelendirilmesi yoluyla, gerçekliğe denk düşen ve kuşkusuz bilginin gelişmesiyle birlikte genişleyebilse ve büyütülebilse bile, gelecekte bütünüyle reddedilemeyecek olan mutlak doğruya giderek yaklaşıyoruz.

Zaman zaman, evrenin bir yerinde devinimsiz maddenin, yapısı olmayan maddenin varolma olasılığı bulunup bulunmadığı soruluyor. Uzay ve zaman gibi bir şeyin olmadığı bir alan belki vardır. Vb. Böylesi soruların bir ağırlık taşıması için, bunların sağlam bir kuramsal temele sahip olması gerekir. Aksi durumda, bunlar [aşağıdaki] geleneksel dinsel sorulardan pek az farklı olurlar: Evrenin bir yerinde hiçlikten sürekli madde yaratan ve evreni yöneten bir tanrı var mıdır? İnsanın asla ötesine geçemeyeceği başka bir dünya var mıdır? Vb. Bu son soru ilk kez binlerce yıl önce ve ilk soru da görece yakın bir zamanda sorulmuş olmakla birlikte, kuramsal zeminlerini ele aldığımızda bunlar arasında temel bir fark yoktur.

Maddenin belirli özelliklerinin ve yasalarının evrenselliği üstüne diyalektik maddeci sonuçları kanıtlama süreci aşama aşama olur ve aşağıdaki işlemleri içerir. Önce, kanıtlarıyla birlikte önerme, güvenilebilir biçimde saptanmış tüm deneysel verilere ve bilimin kuramsal ilkelerine karşı teste tabi tutulur. Bunlarla çelişiyorsa, düzeltilmeli ve bu savlardaki en zayıf noktalara, bunlara ters düşen olgulara özel dikkat verilmelidir. Belli bir önermenin evrenselliğini gösteren bir milyon olgu anılabilir, ama, sonsuz sayıda olası durumların tamamı gözden geçirilmeyeceği için, bunun evrenselliği hala kanıtlanmış olmayacaktır. Öte yandan, evrenselliğinin reddedilmesi için, önermeyi çürüten tek bir saglam olgu bile anmak yeterlidir.

The reductio ad absurdum argument (*), ya da, sahte bir durumun yaratılmasını getiren dolaylı kanıtlama da geniş ölçüde kullanılmaktadır. Tersinin çürütülmesi, bu önermenin kanıtlanması yönünde bir sav oluşturur. Bu yöntem, diyalektik maddecilik kuramının sisteminde temel bir öğeyi oluşturur. Bu, kuramın öbür ilkelerine dayandırılmalı ve öte yandan, onları temellendirmelidir. Ayrıca heuristik bir değer de taşımalı, bilgi sınırını ilerletmeli ve kuramın daha sonraki gelişmesi ışığında çürütülmelidir. Diyalektik maddeciliğin temel ilkeleri ve yasaları, bir bütün olarak, bu tür bir sınavdan geçmiştir, ne var ki bu süreç ilke olarak tamamlanmış olamaz. Ama, maddenin tüm evrensel özelliklerini ve varoluş yasalarını hiç de bilmediğimizi her zaman anımsamalıyız; gerçekte, bunların yalnızca küçük bir bölümünü biliyoruz herhalde. Her şey bir yana, madde sonsuzdur, verili her sistem daha büyük bir sistemin bir öğesi, herhangi bir süreç de daha büyük bir değişim çevriminin bir parçası olabilir. Bütün bu maddesel oluşumlar ve süreçler belirli bütünsel özelliklere de sahiptir; eldeki veriler temelinde tüm yönlerini anlayamadığımız yapısal örgütlenme, değişme ve gelişme yasaları vardır.

Sonsuzluğa yönelik daha buyük uzay-zaman ölçülerine geçiş, genel ile tikel arasındaki ilişkide niteliksel bir değişiklik oluşturur. Maddenin her özgul özelliği, maddenin evrensel bir özelliği gibi gözükebilir. Maddenin boylesi özgul özellikleri ve yasalarının, özellikle onun yapısal heterojenliğini ele alıyorsak, sonsuz sayıda var olması ölçüsünde, onun evrensel özellikleri ve yasaları da sayıca sonsuz olabilir. Bu yüzden, bunları betimleyen her kuram, kaçınılmazlıkla, açık ve potansiyel bakımdan sınırsız ölçüde gelişen bir bilgi sistemi olarak kalacaktır. Teslim edileceği gibi, bilmede yer alan bu güçlükler, mikro ya da mega dünyalarda bir sonraki her yapısal düzeye geçtikçe, sürekli artacak ve belli bir aşamada, insanın teknik yetilerini yenilgiye uğratabilecektir.

3. Maddenin Sistemsel Örgütlenmesi

Geçmişte madde kavramı, sık sık, «cisimsel töz» kavramıyla nitelendirilirdi. Madde, şeyler toplamına indirgenir ve çevremizdeki bütün nesnel gerçeklik şu üç kavram içinde yorumlanır-

*) Olmayana ergi yöntemi —çn.

di, şeyler, özellikler ve ilişkiler; tüm öbür kavramlar doğrudan ya da dolaylı olarak bunlara indirgenirdi. Bugün, cisimsel tözün maddesel varlığın biçimlerinden yalnızca birisi olduğu, sonlu bir hareketsiz kitleye sahip tüm maddesel nesneler toplamından yalnızca biri olduğu kabul edilmektedir. Ama bugünkü verilere göre hareketsiz bir kitlesi olmayan elektromanyetik alan ve onun kuantları, yani, fotonlar, çekimsel alan, çeşitli türden nötronlar ve anti-nötronlar gibi, hareketsiz kitlesi olmayan tözdışı madde tipleri de vardır.

«Şeyler» kavramına gelince, bu, madde kavramının yerini almak açısından çok dardır. Bu kavramı mutlaklaştırma eğilimi, maddeyi cisimlerle, cisimsel tözle özdeşleştiren eski sanılara verilmiş bir ödündür. Ayrıca bu kavram muğlak ve belirsizdir. Galaksiyi, metagalaksiyi, evreni, toplumu, vb. «şeyler» olarak betimlemek anlamsız olacaktır. Daha uygun bir terim «maddesel sistemler»dir. Madde, sayısız evrensel ve tikel varoluş yasalarıyla ve özellıklerle donatılmış, sonsuz çeşitlilikteki tüm varolan nesneleri ve sistemleri ima eder.

Maddenin bilinen tüm biçimleri, bunların yasalarla yönetilen etkileşiminin sonucu olan sistemsel bir örgütlenmeye sahiptirler. Bir sistem, içsel bakımdan düzenlenmiş bir içten bağıntılı öğeler takımıdır. Öğeler arasındaki bağıntı ne denli güçlüyse, sistemın öğelerinden herbirisinin yakın çevreyle, başka sistemlerin öğeleriyle bağıntısıda o denli daha asli ve içkin olarak o denli daha gereklidir. Bir sistemin öğelerinin iç düzeni ya doğal, yahut da yapay olabilir. Birinci durumda, o, insan bilincinin dışında ve bundan bağımsız olarak var olan yapısal ilişkilere ilişkin bir nesnel yasalar karmaşasıdır. Yapay düzenleme ya da sistemleştirme ise, belli amaçlarla, örneğin üretim, yönetim, bilgi sınıflandırması, vb. amaçlarıyla, bir sistem kuran bir kişi tarafından yapılır. Bu durumda sistemi, onun öğelerinin iç ilişkilerinin karakteri de içinde olmak üzere, yaratılma amacı ve asıl işlev zorunlulukları belirler.

Doğal maddesel sistemler, ancak şu iki koşula uyarlarsa, tam ve bütünselleşmiş olurlar: 1) madde ve devinim (ve ayrıca kendi kendini örgütleyen, kendi kendini denetleyen sistemlerdeki enformasyon) alışverişi yoluyla, onların öğeleri arasında etkileşim olması; 2) sistemin önceki ve sonraki durumları arasındaki nedensel bağıntıya ve öğelerin etkileşimine ilişkin birleşmiş bir niteliksel yasa (ya da yasalar takımı), yani, birleşmiş kalıtımsal belirlenim yasaları olması.

Bu iki koşul ya da ölçüt yerine getirilmemişse, bütünsel bir sistem sözkonusu olamaz; yalnızca, birbiriyle rastlantısal biçimde bağıntılı bir ögeler yığışımı sözkonusu olur.

Cansız doğada, 10^{-14} cm ile 10^{28} cm arasındaki uzayda, aşağıdaki sistem türleriyle karşılaşırız; elementer parçacıklar ve alanlar, atom çekirdeği, atomlar, moleküller, molekül toplulukları, makroskopik cisimler, jeolojik oluşumlar, yeryüzü ve öbür gezegenler, güneş ve öbür yıldızlar, yerel salkımlar, galaksi, galaksi sistemleri, sınırları ve yapısı henüz saptanmamış olan metagalaksi. Bu sınıflandırma aşırı ölçüde genel ve yaklaşıktır; belirlenen ölçeğin içinde var olabilecek, muazzam sayıda başka somut oluşumları (örneğin meteoritleri, asteroitleri, yayılmış nebülöleri, vb.) kapsamamaktadır.

Maddesel sistemler hiyerarşisinin sonsuz ve bütün evrenin bütünsel bir sistem olduğu varsayılabilir mi? «Sistem» terimine ilişkin herhangi anlamlı bir tanıma, onun bütünsel doğasını ortaya koymamıza ve onu sistem-olmayan'dan ayırmamıza izin veren bir tanıma bağlı kalırsak, böylesi bir sonuca yer yoktur. Sorun, herhangi maddesel etkilerin yayılma hızının sonlu olmasıdır; elimizdeki verilere göre bu hız, ışığın boşluktaki hızını aşmamaktadır. Her özgül maddesel nesnenin ve sistemin ömrü de sonludur. Bunlar arasındaki uzaklıklar belli bir noktanın ötesine geçerse, nesneler artık etkileşim yapamazlar. Sinyal gönderen nesne, sinyalin ereğine varması için geçen zamanda ortadan kaybolacak ve eğer geri gelirse, karşılıklı etkiyi, verili nesnenin çözülerek gireceği bütünüyle farklı madde biçimleri alacaktır. Eğer bir sistem içindeki öğeler arasında etkileşim yoksa, o zaman, bütünsel bir oluşum olarak sistem de var olmaz. Cisimlerin zihinsel sistemleştirilişi, nesnel olarak varolan bir sistemi yaratmaya yetmez.

Sonsuz evrenin tüm somut sistemlerde görülen ortak mutlak zamana kalıtımsal belirlenime ilişkin birleşmiş niteliksel yasalara, geçmiş ile gelecek arasındaki bağıntıya sahip olmadığı da buna eklenmelidir. Bugün bildiğimiz evrensel diyalektik yasalara gelince, bunlar, bütün evrenin sistemsel doğasını güvence edemezler, çünkü bu yasalar, her bir özgül sistem çözüldüğü zaman bile işlemeye devam ederler. Ayrıca, bu yasaların sonsuz sayıda türdeş (homojen) ya da heterojen sistemlerde, sonlu sistemlerde ve süreçlerde çalıştıkları gibi çalışıp çalışmayacakları da açık değildir. Örneğin, niceliksel değişimlerin niteliksel değiş-

şımlere dönüşümü yasası, ortak bir nitelik ve ortak bir ölçü gerektirir; bu sonuncular, ancak, yeni bir niteliğe (ki bu kendi özgül ölçüsüne de sahiptir) geçişi dile getiren bir sıçramayla aşılabilir. Ama sonsuz evren ortak niteliğe (ya da niceliğe), ortak evrensel ölçüye sahip değildir.

Tam olarak aynı şekilde, olumsuzlanmanın olumsuzlanması, helezoni gelişme yasası da bir sistem içinde dolaşımı (circularity) gerektirir ve bu ise, sonsuz zaman ve sonsuz sayıda nesne için olanaksızdır. Karşıtların birliği, etkileşimi ve savaşım yasası, ancak bu karşıtlar etkin biçimde etkileşim içindeyseler işler ve bu etkileşim, daha önce gösterdiğimiz gibi, maddesel etkilerin yayılma hızına, cisimler arasındaki uzaklığa ve onların varoluş süresine bağımlıdır. Ancak, nesnelerden her biri, bunlar arasında etkinin yayılması için geçecek zamanın en azından iki katı kadar bir süre yaşarlarsa, bu mümkün olur; bu durum aşağıdaki formülde dile getirilmiştir:

$$T_{1,2} \geqslant 2\frac{l}{c}$$

Burada $T_{1,2}$ nesnelerin ömrünü, l uzaklığı ve c de ışığın hızını göstermektedir.

Yaklaşık tüm kavramlarımız ve yasalarımızın içeriği, sonsuzluk içinde niteliksel bir değişim geçirir. Hemencecik, «sistem» kavramının kullanılması üzerindeki kısıtlamalarla karşı karşıya geliriz. Sonsuz evren ya da tüm madde, ancak, nesnel varoluş yasaları izin verdiği ölçüde, etkileşen, sonsuz sayıda farklı nesneler ve sistemler olarak alınabilir. Her sistem, eğer ömrü ve uzaklık elverirse, kendi yakın ve uzak çevresiyle etkileşir. Ara ya da dolaylı denilen bağıntılara gelince, bunlar, yalnızca salt gürültüler (noises) durumunda gözden yitecekleri noktaya dek, yani, madde ve devinim biçimlerinin dönüşümleri, enerjinin yayılımı, başlangıç etkisinin niteliğinin bütünüyle gözden yitmesini sağlayana dek kendilerini gösterirler. Bu yüzden, herhangi bir ses, elektromanyetik ya da başka herhangi bir sinyal en sonunda kaybolmak zorundadır ve insan çığlığı bütün evreni değil, yalnızca onun yakın çevresindeki havayı titreştirebilir. Etkileşimin yanı sıra, sistemlerin gelişiminde göreli bir özerklik de vardır.

Madde kendisini, yalnızca, inorganik sistemler biçiminde değil, ama aynı zamanda, henüz yalnızca yeryüzündeki belirti-

leriyle bildiğimiz canlı ve toplumsal bakımdan örgütlü sistemler biçiminde de ortaya koyar. Bunların ortaya çıkışı, maddenin doğal ve yasalarca yönlendirilen özgelişiminden ileri gelmektedir. Canlı madde, evrim içinde kalıtımsal bilgi birikimi, aktarımı ve yeniden üretimini kendisi yapabilen organizmalar toplamıdır. Toplumsal açıdan örgütlenmiş maddesel varlık yaşamın gelişiminin en yüksek biçimidir, düşünen ve bilinçli olarak gerçekliği dönüştüren bireyler ve onların toplulukları toplamıdır. Maddenin bütün bu biçimleri, aynı zamanda, sistemsel örgütlülüğe de sahiptir. Canlı doğa, bizlere şu tür maddesel sistemler verir: mikroorganizmalar, tek-hücreli organizmalar, çok-hücreli organizmalar, organizmalar çerçevesindeki sistemler-hücreler ve onların yapısal öğeleri, dokular, organlar, işlevsel sistemler (sinir, dolaşım, sindirim, solunum sistemleri, vb.), organizma üstü sistemler —organizma aileleri, koloniler, turler, biyolojik topluluklar ve biyojeosenler (biogeocenoses)— coğrafi görünümler ve bütün biyosfer.

Bu sistemlerden her birisi kendi öz butunsellık etkenlerine, yapısal ilişki, değişim ve gelişme yasalarına sahiptir. Bu durumda, cansız doğa sistemlerinde egemen olan bütünselliğe ilişkin enerji etkenleri artık belirleyici değildir. Onların bütünselliğini sağlayan kendi kendini düzenlemeye, denetime ilişkin enformasyon süreçleri ve yeniden üretim sistemleri ön plana gelir.

Toplum bizlere sayısız türde katlanmış sistemler de sunmaktadır: insan, aile, çeşitli tip gruplar (üretim, çalışma, vb için), topluluklar, dernekler ve örgütler, partiler, sınıflar, devletler, devlet sistemleri ve bir bütün olarak insanlık. Toplumsal sistemler son derece çeşitli ve oldukça ayrımlıdır. Bunlar çeşitli bağıntılar, insani çıkarlar ve erekler ile pratik etkinlik türleri temelinde doğarlar. Toplumsal sistemlerin yapısı, doğayı dönüştürmek için ve başka amaçlarla insanın yarattığı çeşitli teknik maddesel sistemleri kapsar. Bunlar, öz ve örgütlenme bakımından, insanın bilgi ve çıkarlarını maddeleştirdikleri ölçüde insanın bilincine bağımlıdırlar. Üretici güçler geliştikçe, giderek daha çok sayıda dış doğa öğesi insanın dönüştürme etkinliği alanına girecektir, böylece toplumsal bakımdan örgütlenmiş sistemlerin maddesel içeriği de değişmiş olur.

Tüm sistemlerin belli bir yapısı ve içkin bir örgütlenişi vardır. Yapı, bir bütün olarak maddenin ve onun tüm oluşumlarının ayrılmaz bir özniteliğidir. Nesnelerdeki içsel değişmeler ve

onların daha büyük sistemler olarak bütünleşmesi, onların bir yapıya sahip olmasından ileri gelir. Yapısız ve bütünüyle değişmeyen mikro nesneler bir sistem oluşturamaz, herhangi bir özelliğe sahip olamaz ve kendi varoluşlarını ortaya koyamazlar.

Modern bilimde, temel maddesel sistem türleri, bize, maddenin yapısal düzeylerine ilişkin mütekabil bir kavram vermiştir. Bu kavram, sistemlerin şu özniteliklerini yansıtmaktadır: Uzaysal ölçekleri, bütünsellik türleri ve yapısal örgütlülük yasaları, maddenin tarihsel gelişimi sırasında ulaşılan göreli karmaşıklık dereceleri. Böylece biz elemanter parçacıkların, atom çekirdeğinin, atomların, moleküllerin, mikroskopik cisimlerin, jeolojik sistemlerin, gezegenlerin, güneş sisteminin, yıldızların, galaksinin, vb. yapısal düzeyiyle karşı karşıyayız. Benzer olarak, canlı doğada ve toplumda da, her tür maddesel sistemin kendi tikel yapısal düzeyi vardır. Çeşitli türden maddesel sistemlerin yapısına, gelişme ve değişimine ilişkin yasa ve özelliklerin nitel ayrımlandırılması ile özgül doğasının altında, öncelikle, bu sınıflandırma sorunu yatmaktadır. Her özgül nitelik özgül ölçü sınırları içinde, sonlu bir niceliksel değişim aralığında var olur ve sonludur. Bu aralık dışında, kendi özgül ölçüsüne sahip yeni bir nitelik ortaya çıkar. Bu nedenle, herhangi bir cismin tikel hiçbir özelliği, sonsuz ölçüde arttırılamaz ya da azaltılamaz; çünkü belli bir niceliksel değişim noktasında o bütünüyle farklı bir özelliğe geçer. Sonsuz kitle (ya da sonsuz ölçüde küçük kitle), sonsuz yük, yoğunluk, esneklik, vb. gibi kavramlar, doğada asla maddeleşmemiş soyut idealizasyonlardır. Bütün bu özgül özellikler sonludur ve bunların yerini, belli yapısal düzeylerde, başka özellikler alabilir. Aynı şey, çeşitli etkileşim türleri ve belli bir işlevsel biçime sahip olan nicelik yasaları için de geçerlidir. Niceliksel ve niteliksel değişmelerin karşılıklı dönüşümü yasasından kaynaklanan yapıların bu heterojenliği, bilinen tüm uzay-zaman ölçeklerinde ve maddenin durmanan gelişiminin tüm aşamalarında gözlenmektedir. Bunun, bu sınırların ötesinde de var olduğu varsayılabilir. Bu temel olgunun sonucu, hakikatin somutluğuna, her özgül bilimsel kuramın yerel doğasına ilişkin epistemolojik ilkedir. Bunun önermeleri ise yalnızca, kendi deneysel temellerinin sınırları ötesine fazla geçmeyen, sınırlı uzay zaman ölçekleri eriminde uygulanabilir ve bunlar sonsuzluğa aktarılamazlar. Geçtiğimiz yüzyıldaki bilimsel gelişme, maddenin yapısal örgütlülük biçimlerinin niteliksel çeşitliliğini ve bu

heterojenliği özellikle doğrulamaktadır. Kuantum kuramı ile görelilik kuramının yasaları, klasik mekaniğin yasalarından niteliksel bakımdan farklıdır ve onlara indirgenemezler; buna karşılık, biyolojik sistemlerin yasaları da, cansız doğanın devinim biçimlerini yönlendiren yasalara indirgenemezler ve toplumda, tüm doğal fenomenlerin yasalarından nitel olarak farklı olan yeni özgül gelişme yasaları ortaya çıkmıştır. Herhangi bir karmaşık sistemin özellikleri, onun öğelerinin özellikleri toplamına eşit değildir ve bu güçlükler, sistemdeki içkin gelişim yasaları ve devinim biçimlerine de yayılmaktadır. Bu temel olgunun ortaya çırılması, tüm biyolojiyi fizik ilkelerine indirgeyen toplumsal fenomenleri biyolojileştiren düşünmeyi sibernetik sistemlerdeki bilgilenme (enformasyon) süreçleriyle nitelendiren çeşitli indirgemeci, mekanist kuramlarda bir bunalıma yol açmıştır.

4. Maddenin Sonsuzluğu ve Birliği

Geçmişteki maddeci kuramlar, maddenin sonsuzluğunu, onun uzay ve zamandaki sınırsızlığı olarak alıyorlardı. Uzay ve zaman, maddenin içinde var olduğu ve devindiği dışsal varoluş koşulları olarak görülüyordu. Uzay, tüm yönlere sınırsız bir biçimde yayılmıştı ve tüm olayların yer aldığı bir zemini oluşturuyordu. Tümüyle aynı biçimde zaman da, her şeyin ortaya çıktığı ve ortadan yok olduğu ve bir durumdan bir başkasına geçtiği sonsuz bir akış olarak görülüyordu. Newton fiziği çerçevesinde böylesi sanılar, yankıları bugun bile duyulan mutlak uzay ve zaman anlayışına yol açtı.

Bu görüş, evrenin üç bağımsız gerçekliğe ayrıldığını ima ediyordu; madde, uzay ve zaman. Ama, dünyanın maddesel birliği ilkesinin tutarlı biçimde savunulması durumunda, bu ayrım tutunamıyordu. Yalnızca devinen madde, farklı sistemlerin sonsuz çokluğu biçiminde reel varoluşa sahiptir; uzay ve zaman, maddenin dışsal varlık koşulları değil, içsel öznitelikleri, varoluş biçimleridir. Bunlar, maddeye göre değil, bilince göre nesneldir. Uzay, maddenin, çapını ve yapısını dile getiren varoluş biçimidir; çeşitli maddesel sistemlerdeki öğelerin birarada varolma ve etkileşim (biçimidir). Zaman ise, maddenin, varoluş süresini ve onun geçirdiği değişimlerin sırasını karakterize eden özniteliği ya da varoluş biçimidir. Öyleyse, «madde uzay **içinde** var olur ve devinir» ibaresi yerine, kimi maddesel nesnelerin ya da sistemlerin başka maddesel sistemlerin uzaysal yapıları içinde (yeryüzü atmosferi, güneş sistemi, galaksi, metagalaksi, vb.)

devindiğini söylemek daha doğru olacaktır. Benzer olarak, «madde zaman içinde var olur ve gelişir» ibaresi yerine de, zamanın, maddenin durumlarındaki değişmelerin süresi ve sırası olduğu söylenmelidir. Sistemlerin bu varoluş süresinin ölçüsü, bunların oluştuğu altsistemlerin (moleküller, atomlar, vb.) ya da daha büyük sistemlerin (yeryüzü, güneş sistemi, galaksi) yapısındaki belli sayıda döngüsel süreçlerdir. Bu döngüsel süreçleri dile getirmek için, en elverişli zaman birimi, yani yıl, gün, vb. kullanılır.

İnsan düşüncesi, zaman zaman, uzay ve zamanı maddeden ayırma ve bunları bağımsız varlıklar gibi görme hatasını işlemiştir. Görelilik kuramı, uzayı ve zamanı uzay-zaman sürekliliği kavramında birleştirmiş, ama bu kavram, kimi filozoflarca, tıpkı sistemlerin etkileşimi gibi, bir ölçüde maddeyle az çok etkileşebilen bağımsız bir gerçeklik olarak alınmıştır. Ama her etkileşim, madde ve devinimin değişimiyle (exchange) yer alır ve ancak, etkileşen nesnelerin ayrı olarak var olması durumunda mümkün olur; oysa bu, uzay-zaman ve madde örneğinde sözkonusu olamaz.

Einstein'ın işlemeye başladığı birleşik alan kuramının kimi versiyonları, maddeyi, uzay-zaman sürekliliğinin özelliklerine indirgeme olanağına izin vermektedir. Benzer bir görüş de John Wheeler'in geometrodinamiğinde dile getirilmiştir; burada, çekimsel alan, uzay-zaman sürekliliğindeki kavisin bir belirtisi olarak alınmaktadır. Birleşik bir alan (burada elemanter parçacıklar düğüm «noktaları» ya da kuantum efektleri olacaktır) kavramı içinde çekimsel, elektromanyetik ve başka alanları birleştirmenin mümkün olduğu duşünülüyordu. Bu birleşik alan, ayrıca, uzay-zaman sürekliliğindeki kavisin bir belirtisi olarak da alınıyor, böylelikle maddenin tüm fiziğinin geometriye indirgenmesi olanağına izin verilmiş olunuyordu.

Birleşik alan kuramındaki ve kuantum geometrodinamiğindeki en değerli şey, madde ile uzay-zaman ilişkilerini bağlama düşüncesidir, ama maddeyi bu ilişkilere indirgemek de temelden olanaksızdır. Uzay ve zamanın özellikleri, maddenin tüm çokbiçimliliğini, yapısal ilişkilerini, özelliklerini ve varoluş yasalarını dile getirmeye asla yeterli değildir. Üstelik, temel fizik sorunları da çözülmemiştir. Çekimin elektriksel magnetizma ile birleştirilme çabasının başarısız olduğu kanıtlanırken, nükleer alanın «birleşik» olan kuramına hiç de uymadığı görülmüştür.

Çeşitli tür elemanter parçacıklar, bunların özellikleri, etkileşimi ve dönüşümü, ne uzay-zaman sürekliliğinin geometrikleştirilmiş özelliklerinden çıkarsanabilir, ne de, eylemin ayrılığına ilişkin çeşitli kuantum efektleri uzay-zaman sürekliliğinin sürmesinden çıkabilir, (tersine,) bunun ayrılığının kabul edilmesi ek güçlükler yaratır. Bunlar, maddeden ayrı olarak var olan, maddeyi etkileyen, hatta onu yaratan uzay-zaman sürekliliği anlayışının kendisinin yöntembilimsel hatasını gösterme eğilimi taşımaktadır. Bunun yerine, maddenin uzay-zaman özellikleri ya da ilişkilerinden söz etmek (daha) doğru olacaktır.

Uzayın tüm özelliklerini (ya da, daha çok, maddenin uzaysal özelliklerini) maddesel sistemlerdeki yapısal ilişkiler belirler ve bunlar, bu ilişkilerden çıkarsanmalıdır. Zamanın özelliklerini ise, maddenin durumlarının ardışıklığı ve birbirinin yerini alması, onun gelişme yasaları belirler; öte yandan bunlar da sistemlerdeki yapısal ilişkilere bağımlıdır. Yazında, uzay ve zamanın özellikleri, zaman zaman, bilinen tüm yapısal düzeylerde kendilerini ortaya koyan evrensel özellikler ile, ancak yerel bir ölçekte rastlanan özgül özellikler diye ikiye ayrılmaktadır.

Uzayın evrensel özelliklerinin başlıcaları, elementlerin teşmili (extension) ve birarada varolmasıdır. Teşmil, zaman zaman, uzayın kendisiyle nitelenir, ama bu sağlıksızdır, çünkü uzayın boyut, bağıntılılık, sonsuzluk ve metrik özellikler gibi başka özellikleri vardır. Teşmilsiz soyut uzay öğelerin birarada varoluşunu, onların niceliksel değişimini ve herhangi yapısal ilişkileri dışlayacaktır. Bu, maddesel bir nokta çerçevesindeki uzay, yani yalnızca zihinsel bir idealizasyon olacaktır. Maddenin yapısal ilişkileri ve değişmelerinin olduğu her yerde, onun öğelerinin birarada varoluşunu ve bağıntılılığını dile getiren teşmilin de var olması gerekir. Uzayın bağıntılılığı, içinde «boşluklar»ın olmaması da madde ile devinimin evrenselliğinden kaynaklanır.

Uzay (ya da daha çok, maddenin uzaysal özellikleri) süreksizlik ve sürekliliğin içkin bir birliğine sahiptir. Süreksizlik, aşırı ölçüde görelidir ve herbirisi belli bir lokalizasyona (yerelleşmeye), boyutlara ve sınırlara sahip olan maddesel nesne ile sistemlerin ayrı varoluşu içinde kendisini ortaya koymaktadır. Ama madde, aynı zamanda, onların öğelerini birleştiren tüm sistemlere nüfuz eden ve ayrıca, onları, daha büyük bir düzenin oluşumları ya da sistemleri içinde birleştiren sistemlerin dışında da var olan çeşitli —nükleer, elektromanyetik, çekimsel, vb— alan-

lar biçiminde de varolur. Dünya-ötesinin kozmik uzayı, galaksiler ve metagalaksiler gibi tözsel sistemlerin ve maddesel alanların teşmilinin ve yapısının bir anlatımıdır. Uzayın sürekliliği, cisimlerin sürekli uzaysal hareketinin olasılığı ve evrenselliğinde, alanların boşluk durumlarının varoluşunda da ortaya çıkar. Süreklilik maddenin mutlak bir özelliği iken, ayrılık, süreksizlik her zaman görelidir, yalnızca, somut maddesel nesnelerin ve onların özelliklerinin yerel varoluşunu dile getirir.

Uzaysal öğelerin bağıntı düzenini ve bu bağıntıların niceliksel yasalarını dile getiren metrik ilişkiler, uzayın teşmili ile sıkıca bağıntılıdır. Bunlar, çeşitli Euclidyen, Euclidyen olmayan (Lobacheusky'ninki, Riemann'ınki, vb.)— geometri türlerinde yansır.

Zamanın evrensel özelliklerinden (ya da daha doğrusu, maddesel sistemlerdeki geçici ilişkilerden) şunlar anılabilir: Süre, tersinmezlik, asimetri, döngüsel olmayan karakter, süreksizlik ile sürekliliğin birliği, raptedilme, sonsuzluk ve sistemler içindeki yapısal ilişkilerle, uzayla, devinimle bağıntı ve sonsuzluk (öncesiz sonrasızlık).

Uzay ve zamanın bu özellikleri, daha doğrusu, maddenin uzay-zaman ilişkilerinin evrensel yanları maddenin öbür öznitelikleri ve diyalektik varoluş yasalarıyla sıkıca bağıntılıdır ve onlar tarafından belirlenir.

Tüm tikel, özgül uzay-zaman özellikleri kendilerini yerel bir ölçekte ortaya koyarlar ve ancak maddenin kimi durumlarına içkindirler. Onlar da cısımlerın bağıntıları ve ara-bağıntılarıyla, sistemler içindeki yapısal ilişkilerle ve onların içkin devinim biçimleriyle belirlenirler. Bu özellikler cisimlerin somut boyutlarını, oylumu, şekli, dışsal bıçim ya da yapıdaki simetriyi yahut asimetriyi, isotropik ya da anısotropik doğayı, metrik özellikleri ve çekimsel potansiyelin gücü ile sistemin kitlesince koşullanan kavislenme derecesini içerirler.

Zamanın özgül ya da tikel özellikleri ise şunları içerir; sistemlerin varoluşunun özgül periyodu, süreçlerdeki değişikliğin hızı ve temposu.

Özel ve genel görelilik kuramının, elemanter parçacıklar fiziğinin ve maddesel sistemlerdeki uzay-zaman ilişkilerini inceleyen öbür bilimlerin gelişimi, verili özelliklerin devinime ve cisimlerin etkileşimine bağımlılıklarının özgül biçimlerini ortaya çıkarmıştır. O nedenle, hızın artması, cisimler içindeki süreçlerin

görece yavaşlamasına neden olur ve cisimlerin boyutları devinim yönünde küçülür. Güçlü çekim alanlarında da süreçlerin görece yavaşlaması sözkonusudur ve bu, kendisini, verili kaynağın soğurduğu fotonların frekansındaki ve spektrall çizgilerin kırmızı taygındaki değişiklıklerle ortaya koyar.

Çekimsel alanlar, bu alanlarda ışık ışınlarının kavisli doğrultusunda da gözlendiği gibi, «uzay kavislenmesi»ne yol açarlar. Gerçekten de, kimi yazarlar bu fenomeni uzayın tam (literal) kavislenmesi olarak, tüm cisimlerin kavisli mayın belli «yivleri» boyunca devinimi olarak yorumlarlar. Ne var ki bu model doyurucu değildir, çünkü bu, uzayı maddenin devinimini belirleyen bağımsız bir varlık durumuna çevirmektedir. Açık konuşulursa, çeşitli cisimler bizatihi uzayda değil, daha büyük maddesel sistemlerin uzaysal yapıları içinde devinirler ve onların devinimının karakteri, onları etkileyen güçlere, yani yukardaki sistemlerin yapısal bağıntılarına bağlıdır.

Maddesel dünyanın sonsuzluğu için hangi tanıt verilebilir? Sorunun bizzat doğası ve bılımın gelecekteki her gelişme aşamasında insanın olanaklarının sınırlı olması nedeniyle, tam ve sonul bir tanıtın olamayacağı açıktır. Yine de, bugün bile, sonsuzluk düşüncesinin saf belitsel (aksiyomatik) ya da varsayımsal olmadığını öneren kanıtlar vardır. Dünyanın maddesel birliği ile maddenin mutlaklığı ve sakınımı ilkesi, onun varoluşunun öncesiz sonrasızlığını ve zamanın eşdeğer sonsuzluğunu ima eder. Bu sonsuzluğun ne başı, ne de sonu vardır; gerçek bir varoluş, yani, gerçekleşmiş sonsuzluktur ve aynı zamanda da, maddenin gelecekteki sınırsız değişimi yönünde açık, potansiyel bir sonsuzluktur. Sınırsız süre (gıbı) niceliksel bir yan ile; bu sürenin maddenin niteliksel olarak yeni durumlarının daha önce varolmamış devinim bıçimlerinin ve yasaların maddesel değişim süreçleri sırasındaki görünümü biçiminde yeni özgül içerikle sürekli olarak «doldurulması» (gibi) niteliksel bir yanı içerir.

Nicelik bakımından sonsuzluk, en yüksek ve sonul öğesi olmayan bir öğeler grubudur ve herbirisi bütün gruba eşdeğer olan bileşenlerden oluşur. Bunun anlamı, bu altgrubun öğeleri ile bütün grup arasına bir eşit işaretinin konulabileceğidir. Sonsuz bir grup, yalnızca sonlu sayıda altgrubu (bunların herbiri de, sonsuz sayıda öğeden oluşur) değil, ama aynı zamanda, sonsuz sayıda altgrubu da içerebilir ve bu durumda, farklı düzenlerin sonsuzlukları olduklarından, bu altgrubun öğeleri ile bütün grup arasında eşdeğerlilik olmaz.

Zaman bakımından bütün bunlar, tüm maddenin genel varoluş süresinin hem sonlu aralıkların —yıllar, bin yıllar, vb— sonsuz bir grubunu, hem de, değişimin sonsuz ardışıklıklarının sonsuz bir grubunu kapsadığı anlamına gelir. O nedenle, zaman tek-biçimli ve türdeş alınamaz; maddenin niteliksel dönüşümlerinin sonsuz bir grubunu kapsar. Görece bağımsız her sistem, kendi geçici değişim temposuna, zaman içinde olayların ve gelişme yasalarının sırasına sahiptir. Geçici ilişkilerin bütün bu çeşitliliği, zamanın niteliksel sonsuzluğunu dile getirir. Dünya, bizim şimdi gördüğümüzün aynısı değildi her zaman ve gelecekte de, sürekli nitel değişimler geçirecektir. Maddenin her özgül niteliksel durumu göreli ve geçicidir. Bu, hem kozmik sistemler, hem de mikro nesneler için geçerlidir. Asimetri ve tersinmezlik öğeleri, mikro nesnelerin dönüşüm süreçlerinde çoktandır gözlenmektedir. Bu nedenle nötronlar, hiperonlar ve belirli mezonlar, farklı tipten nötrinoları içeren başka elemanter parçacıklar halinde çözülmektedir. Bu süreçlerin ana eğilimi, bozulma sırasında nötrinolar soğurulmasıdır ve bundan sonra, bu nötrinolar uzaya saçılırlar. Ama, bir elektron ya da pozitronla çarpışan ve bir mu-mezon üreten nötrinolar, yahut, bir nötrinoyla etkileştikten sonra bir pi-mezon üreten bir mu-mezon pek gözlenmemiştir. Nötrino, öbür parçacıklarla çok zayıf bir etkileşime sahiptir ve elemanter parçacıkların bozulması sırasında nötrino radyasyonuyla (yayılımıyla) sonuçlanan süreçler gerçekleşmesi olasılığı, nötrinoların başka mikro nesnelerle kaynaşması dolayısıyla parçacıkların bireşimi gibi tersine süreçlerin gerçekleşmesi olasılığından çok daha fazladır. Bu nedenle, uzaydaki nötrino sayısı sürekli artacaktır.

Bütün bunlar, gelişme ve tersinmez niteliksel değişme düşüncesinin zamanla elemanter parçacıklara, öncesiz sonrasız ve değişmez olarak varolduğu kabul edilemeyecek olan elemanter parçacıklara da teşmil olması gerektiğini gösteriyor.

Eğer sonsuz bir zaman dönemi için maddede tersinmez değişmeler olursa, bunun sonucu, maddenin sayısız çoklukta nitel durumlarının ve devinim biçimlerinin üretilmesi olmalıdır. Ve bu da, (yapıyı, tüm maddenin yapısı gibi global bir anlamda anlıyorsak) yapısal sonsuzluktan başka birşey değildir. Yapısal sonsuzluk, birbirinin içine giren Rus bebekleri gibi, her mikro parçacığın yapısındaki sistemlerin sınırsız bir hiyerarşik ardışık-

lığı (sırası) anlamında anlaşılamaz. Bu, saf yakıştırılmış bir sanı olacaktır. Bugün bile, tüm öbür sistemlerin yapılarından farklı olduğu anlaşılan, bütünüyle umulmadık ve olağandışı elemanter parçacık yapıları fenomeniyle karşılaşmaktayız. Yüksek enerjili parçacıkların çarpışması, çarpışan parçacıkların buyüyen enerjisine göre sayıca artacak başka elemanter parçacıklar da pekala üretebilir. Üstelik, oluşturulan parçacıkların herbirisi, gözlemlenebilen tüm süreçlerde tek bir bütün olarak etkileşime girerler. Bunların hızlandırıcılarda ve kozmik ışınlar altında, parçacığın hareketsiz kıtlesine denk düşen kendi enerjisinden milyarlarca kez daha büyük bir enerjiye sahip (başka parçacıklar tarafından) dış etkilere tabi tutulmalarına karşın, bunları daha yalın mikro nesnelere ayırmak pek mumkun olmamıştır.

Bu ilginç olgu, çekimsel çökuş süreçleri tarafından bile, metagalaksideki etkileşimlerce daha yalın mikro nesnelere ayrılamayan, kendi iç bağlantıları içinde boylesine muazzam bir enerjiye sahip mikro nesnelerin varoluş olanağını ima etmektedir. Bu mikro nesneler, çekime ilişkin kuantum kuramında, 10^{-33} cm düzeyindeki ölçeklerle, yani, çekimsel sabit G'yi Planck sabiti ve ışık hızı C ile biraraya getirerek elde edilen ($\sqrt{Gh/c} \approx 1{,}6 \times 10^{-33}$ cm) bir büyüklükle karşılaştırılabilir.

Eğer böylesi mikro nesneler gerçekten varsa, bunlar, Lucretius'un uzun zaman önce maddenin dışsal dongülerini açıklamak üzere varsaydığı birincil atomlara yaklaşık eşdegerde olacaklardır. Böylesi ölçekler için madde yoğunlugu 5×10^{93} g/cm^3 olacaktır.

Kuşkusuz bu, maddenin boylesi durumlarının sonul, yapısız ve değişmez töz olacagını söylemek demek değildir. Öncesizlik-sonrasızlık ölçeğinde, niceliksel değişimlerin niteliksel değişimlere dönüşumü yasasının ve başka bir dizi gelişme yasasının işleyişi bakımından bunlar, maddenin başka biçimlerine geçişe ve tersinmez degişime de konu olabilirler. Ama bir bütün olarak evren ölçeğinde ve milyarlarca yıllık, belki de daha uzun zaman dönemlerinde, bunlar, tüm etkileşim türleri içinde, çökuş ve bunu izleyen kozmik sistemlerin genişleme süreçlerinde, göreli bir istikrar gösterebilirler. Bunlar dogan tüm oluşumların ve sistemlerin altında yatan maddesel dayanak olacaklardır.

Burada, «töz» ile «dayanak» kavramı arasında bir ayrım çizmek gerekiyor. Töz, bir bütün olarak maddeye göre birincil bir özü, gerçekliğin en alt ve en elemanter katmanını, tüm özellikle-

rın ve devinim biçimlerinin temelini anlatacaktır. Böyle bir töz, yukarda belirttigimiz gibi, nesnel olarak var olamaz. Öte yandan, dayanak, mikro nesnelerin üstundeki duzeylerde sistemlerin ozellıklerini koşullandıran ve verili uzay-zaman ölçeklerinde karşılaşılabilecek etkileşim ve süreçlerin tüm enerjileri içinde istikrarlı kalan temel yapısal duzlemin mikro nesneleri toplamıdır. Bunun incelemiş olduğumuz madde durumlarına uygulanmasıyla, dayanak göreli ve sonlu olacaktır; çünkü evrenin başka alanlarında madde kendisini niteliksel bakımdan farklı biçimlerde ortaya koyacak, ele alınan biçimlere benzemeyecektir ve çünkü, maddenin zaman içindeki değişme sürecinde, onun yapısal örgütlenişinin biçimleri de degişecektir. Verili durumda, yapısal sonsuzluk düşüncesinin tüm varoluş biçimlerindeki tüm maddeye uygulanması gerektiğini vurgulamalıyız, ama, yalnızca bir parçacığın daha ve daha kuçuk parçalara sınırsız biçimde ayrılması olarak degil. Yapısal sonsuzluk, daha çok, maddenin zaman içindeki ozgelişiminin ve niteliksel degişmelerinin sonucudur.

Yapısal sonsuzluğun gorünumlerinden biri de uzaysal ölçeklerin metrik sonsuzlugu olabilir, ama bu, kuşkusuz, reel sonsuzlugun bütün içeriğini tuketmez. Onun bilinme sureci potansiyel olarak sınırsızdır ve bizim sonsuzluğa ilişkin sanılarımız, bilim geliştikçe, her zaman degişecektir. Onun içeriğinin ortaya çıkarılması, zaman zaman, bilginin sonsuz asimpotik ilerlemesine benzetilir. Ama bilme, yalnızca olanağı bakımından sonsuzdur. Gerçeklikte ise her zaman sonludur. Ve gelecekte onun sonsuz olacağını varsaymak için de yeterli neden yoktur. Maddenin tüm karmaşık biçimlerinin bozulduğu ve sıkışma (compression) sureci içinde 10^{95} g/cm^3, belki de daha fazla bir yoğunluga (ki bundan sonra doga, Phoeniks gibi, kendi «kullerinden» yeniden ortaya çıkacak ve maddenin tırmanan gelişiminin yeni dönguleri başlayacaktır) ulaştığı zaman, metagalaksinin ve başka benzer sistemlerin çekimsel çokuş süreçleri içinde, galaksideki tüm akıllı varlıkların varoluş sınırlarına ulaşılabilinir.

Madde, yapısal heterojenliğine ve sonsuzluğuna karşın, belli bir birliğe de sahiptir. Geçmişte, bu birliğin uygun bir modelini oluşturmak yolunda birçok çaba harcanmış, bunların herbirisi de gerçekliğin belli bir yaklaşığını üretmiştir. Bu modeller, tözdayanak birliğine, bir ve aynı tözden evrenin yapısına, kimyasal elementlere, atomlara, ya da, tüm şeylerin birincil yapısız

özüne ilişkin modelleri içeriyordu; işlevsel birliğe, evrende evrensel nicelik yasalarının işleyişine, her bir atomun sürekli başka her atomla bağlı olduğu tek bir mekanizma olarak evrenin işlev görmesine ilişkin modelleri; onu yalın varlığa, nesnel varoluşa indirgeyen varoluşsal birlik modellerini ve enerjiyi, uzayı ve başka özellikleri töz olarak alan modelleri içeriyordu.

Bütün bu modellerin hatalı olduğu tanıtlanmıştır. Bunlar, dünyanın birliğini, onun yapısının türdeşliğine (homojenliğine) ve tek-biçimliliğine indirgiyorlardı; öte yandan, sonsuzluk da, ölçüsüz derecede artan ve mutlaklaşan somut sonlu gibi anlaşılıyordu. Şimdiki durumda, bilimsel olgularla ve pratikte en iyi biçimde temellendirilen kuram, maddeyi belli nitel durumlarla ya da nicel yasalarla sınırlamayan, ama, onun biçimlerinin tümünün belirli evrensel özelliklere sahip olduğu veri iken, bunların sonsuzluğunu varsayan diyalektik-maddeci, dünyanın birliği kuramıdır.

Global ölçekte, dünyanın birliği kendisini şöyle ortaya koyar:

— maddenin ve onun özniteliklerinin mutlaklığı, tözselliği ve öncesiz-sonrasızlığında;

— tüm maddesel sistemlerin ve yapısal düzeylerin karşılıklı bağıntı ve bağımlılığında, bunların özelliklerinin belirlenimliliğinde;

— devinim içindeki maddenin çeşitli karşılıklı dönüşümlerinde;

— maddenin tarihsel gelişiminde, daha az karmaşık biçimler temelinde, daha karmaşık madde ve devinim biçimlerinin ortaya çıkmasında;

— kendilerini tüm maddesel sistemlerin yapısında ve gelişiminde ortaya koyan evrensel diyalektik varoluş yasalarının işleyişinde.

Dünyanın birliğinin tüm bu evrensel görünümleri, doğanın nesnel diyalektiğini dile getirirler. Bunların kuramdaki yansıması, bizlerin bilinenden bilinmeyene geçmemize yardım eden ve artan bilimsel bilginin bütünleşme biçimleri olarak işe yarayan bilme diyalektiğinin ilkelerini üretir.

NOTLAR

1) K. Marks ve F. Engels, **Selected Works** (üç ciltlik), c. 3, Moskova 1973, s. 340
2) G.W.F. Hegel, **Sämtliche Werke**, Bd. 9, Stuttgart 1929, s. 28
3) Holbach, **Système de la Nature, ou des Lois du Monde Physique et du Monde Moral**, Londra 1781, s. 28
4) Laplace, **Essai philosophique sur les probabilités**, Paris 1825, s
5) V.I. Lenin, **Collected Works**, c. 14, s. 280
6) A.g.y., s. 262
7) A.g.y., s. 130
8) C ışık hızı ve E ise, bir M kitlesi bütünüyle enerjiye çevrildiğinde serbest kalan enerjidir.

TÜSTAV

DİYALEKTİK - ELEŞTİRİLERİ

Dr. Robert STEIGERWALD
Türkçesi : Haşmet ATASOY

Diyalektiğin eleştirisi günümüzde bir doğrudan bir de dolaylı biçimiyle yapılmakta. Doğrudan diyalektik-eleştirisinin temel tezi şudur: Diyalektik yalnızca çelişki sorunundaki bir temel karmaşıklığı ortaya serer. Dolaylı diyalektik eleştirisi ise iki yöntemiyle tanınır. Birincisi materyalist diyalektiğin olasılığını yadsır. Plekhanov 1908 (!)'lerde şöyle diyordu: «Bu öğretiye şöyle karşı çıkılmakta; birincisi, diyalektik aslında eleştiriye dayanamaz, ikincisi, diyalektik özellikle materyalizmle hiç bağdaşamaz» Bu bir diyalektik-eleştirisidir çunkü diyalektiğin, onun en gelişmiş biçimi olan materyalist diyalektiğin bir tarihi vardır ve aynı zamanda sistematik açıdan da istikrarlı diyalektik materyalist diyalektiğin ta kendisidir. (Tersinden bir ifadeyle istikrarlı materyalizmin de diyalektik olması gibi. Bu gunümüzdeki diyalektik eleştirisinin bir başka (ikinci) yönteminin, tarihi ve diyalektik gelişmeyi yadsımak ve böylece değişik tarihsel diyalektik aşamalar konusunda kuşku yaratmak olduğunu göstermektedir.

Günumuz diyalektik eleştirisinin açıklanmasına ve peşinden de eleştirmesine geçmeden once, diyalektiğin ortaya çıkış nedenini araştırmak ve bunun gelişim sürecinin krokisini çizmek gerekir.

Diyalektiğin keşfinin itici güçleri

Diyalektiğin daha başlangıç evrelerinde, diyalektik yaklaşımlar bilinç içinde kendilerini gostermekteydiler. Gerçeğin tanınması sorunlarının, gerçeğin gostergelerinin ve onun hareketinin diyalektik olarak kavranmasıyla yakından ilişkili olduğu ortadaydı Anaximenes şeylerin ortaya çıkışını ve yok oluşunu

asıl maddenin yoğunlaşmasıyla veya çözülmesiyle açıklıyordu Bu nitelik ile nicelik arasındaki diyalektik bağın ilk sezgisiydi. Empedokles, dışımızdaki şeylerin içimizdekilerine benzer olanlarını tanıyabileceğimiz kanısında; Anaxogoras ise, dışımızdaki tatlıyı içimizdeki ekşide algılayabileceğimize, yani algılanan şeyden farklı olanı algılayabileceğimize işaret etmekteydi. Bu, hem varlığın hem de bilginin koşulunun, kesiksizlik (kontinuität) ile kesiklilik (diskontinuität) diyalektiğinin özel bir biçimini sergileyen, benzerlik arasındaki diyalektik ilişki olduğunun kavranması yönünde ilk adımları oluşturur Daha sonraları da Pythagorcular matematiksel tasarımlarında kesiklilikle kesiksizliğin diyalektik ilişkisinin derinliklerine eğildiler Anaxagoras'ın sürekli parçalanma sonucunda hiçbir zaman hiçliğe ulaşılamayacağı görüşüne karşı Demokrit, parçalanma sürecinin artık parçalanamaz cevherle son bulacağını öne sürdü. Burada, kesiklikle kesiksizlik diyalektiğinin (bir başka yönden) yeniden tartışıldığı ve ayrıca birlik ve çokluğun çelişkililiği ile sonsuzluğun sorunlarının ortaya çıktığı görülmekte Yunanlılar daha sonra madde ve biçim, öz ve görünüş, genel ve özel, teklik ve çokluk, basit ve karmaşık vb. arasındaki diyalektik bağıntının açınımlarını da tartıştılar.

Diyalektik olarak birbirleriyle ilişkili şeylerin, fenomenlerin ve yanların bu alanı, tarihin akışı içinde sürekli bir gelişim izledi Hegel ve onun peşinden Engels birbirleriyle diyalektik ilişkileri olan böylesi yanları ve bunlara uygun kategoriler konusunda yığınla araştırmalar yaptılar. Diemar «Elementerkurs Filozofi Diyalektik» isimli yapıtında şu savı ileri sürüyor. «Olası antitezler yığınından başlıcalarını burada sıraladığımızda, olumsuzlama ya da olumsuzluğun değişik biçimlerde değerlendirilebileceğini görürüz (ki, bu da daha sonraki sorunsallaştırmada önemli olacaktır).

varlık	— hiçlik	
bir şey	— diğer	
		görünen (gerçek)
öz	— fenomen	
		görünüş (gerçek olmayan)
cevher	— ayrıntı	
sonlu	— sonsuz	
sınırlı	— sınırsız	
genel	— özel	

kavram	—	şey
düşünme	—	varlık (nesne, doğa v.s.)
düşünme	—	bakma
ide	—	gerçek (realite)
özne	—	nesne
ruh	—	doğa
		doğa
ben	—	ben-olmayan
		çevre
birey	—	toplum
birlik	—	çokluk/çeşitlilik
bir	—	değişik
benzer	—	farklı
ideal	—	real
olasılık	—	gerçeklik
zorunluluk	—	rastlantı
özgürlük	—	özgürsüzlük
hükümranlık	—	kölelik
emek	—	madde
faaliyet	—	durgunluk
neden	—	sorun

Röseberg yeni bir yazısında fizikle ilgili olarak şunları sayıyor: «Birlik ve çeşitlilik», «varlık ve oluş», «kesiksizlik ve kesiklilik», «etken ve edilgen», «iten ve çeken», «rastlantı ve zorunluluk», «bütüncülük ve parçacılık» (holizm ve atomizm), «nedensellik ve hedeflilik», «simetrik ve asimetrik».

Eski Yunan filozoflarını diyalektik sorunuyla karşı karşıya getiren ikinci alan ise hareket olayıdır. Heraklit dünyanın çok yönlü hareketliliğinden çıkarak, karşıt konumlu ögelerin sürtüşmesini, çeşitliliğin ve hareketin nedeni olarak niteledi ve ilk kez diyalektik-kategorik ilişkiler temelinde gerekçeler geliştirdi. Elea'cılar (*) buna varlığın bölünebilirliği konusundaki görüşlerin ve hareketin çelişkilerini araştırarak karşı koydular. Onlar bu çelişkileri, bölünmez bir bütün olan sade bir varlığın olduğu biçiminde yorumladılar ve buradan da hareketin kesin olanaksızlığı sonucunu çıkardılar.

*) Milattan önce 5/6. yüzyıllarda aşağı İtalya'nın Elea kentinde varlığını sürdüren eski bir Yunan felsefe okulu —çev.

Zenon'un direngen ruhu daha da ileri giderek, «Aporien» (çıkmaz)'larının pek çoğunda (tamamı 40 kadardır), hareketteki mekân ve zaman iç-ilişkisi nedeniyle ve gerçeğin mekân, zaman ve hareketle zaten bağlı olması yüzünden, homojen, hareketsiz, mekânsız ve zamansız sadece tek bir varlığın olabileceğini savunur. Bu da gerçekte, sözkonusu varlığın olumsuz tanımlar toplamından, yani hiçliğin bizzat kendisinden başka bir şey olmadığı anlamına gelir, «Zenon tanrının (herhalde bu ona göre dünyadan başka bir şey değildi) ne sonlu ne de sonsuz olduğunu, onun ne hareket halinde ne de durgun halde bulunduğunu ve başka bir şeye ne benzerliğinin ne de benzemezliğinin olduğunu ileri sürdü»

Gerçek diyalektiğin, gerçek çelişkilerin yadsınması, diyalektiğin o zamanlar ulaştığı düzeyinin ilk büyük eleştirmenleri sonuçta varlığın ve fenomenin yadsınmasına götürdü. Bu da Elealıların daha kendi devirlerinde Pythagorcular tarafından eleştirilmelerine neden oldu. Bu konuda Philolao'nun itirazlarına bakılabilir.

Eleacılık böylece eski Yunan felsefesinde bir «esaslar krizi» ne neden oldu. Bu kriz yine de bizzat Empedokles ve diğerlerinin eserlerindeki Heraklitçi ve Eleacı güdülerin ilişkilerinin diyalektik tasarımları sayesinde atlatılabildi. Bu tasarımlarda nihayet hareketsiz maddeleri (atom, element vb.) hareketle uyumlu hale getirdiler.

Son olarak Yunanlıların diyalektik sorunuyla karşı karşıya geldikleri üçüncü bir alana, hakikat sorununa kısaca bir göz atalım. Paramides'te (herhalde algılamamız ve yanılsamamızın eleştirisinde) gerçek olan vücut bulmamış olandır gibi bir düşünce ortaya çıktı. Bu anlayışa göre, gerçek ve esas olan gelişmekte olan değildir. Platon buna şunları ekledi: Eğer her varlık (sein), Heraklit'in öğrettiği gibi, sürekli oluşma ve yokolma olsaydı, ayrıca Sofistlerin ifade ettiği gibi, bilgi edinme sadece duyumsal algılama olarak varolsaydı, o zaman bilgi de kavramsal olarak saptanamazdı. Önermeleri her ne kadar kendilerini kanıtlamış olsalar da, matematik deneyimsel (empirik) duyumsal olarak gerekçelendirilmemiştir. O halde Heraklit ve Sofistler haksızdılar. Bu gelişme daha sonra idealizm öğretisine ulaştı.

Platon'un idealizmini eleştirecek yer burası değil. Bu tasarıma karşı yeterli olmasa dahi bugün için bile öğretici zenginlikte olan ilk eleştiriyi Platon'un büyük öğrencisi Aristoteles yapmıştı.

Aristoteles eski Yunan felsefesinin belirtilen temel-krizinin bu «çözüm»ünü prensip olarak benimsiyordu. Sözkonusu çözüm, bir yandan hareketsiz bir realitenin (atomlar, elementler) kabullenilmesini: «Öze ilişkin bir hareket yoktur, çünkü özün karşıtı yoktur.»; öte yandan bunun hareketle bağlanmasını içeriyordu. Burada en önemli olan, bu bağlantının nasıl gerçekleştiğidir. Aristoteles, bir yığın kanıt aracılığıyla, gerçek varlıktan ve onun hareketinden yola çıkarak, henüz yaratılmamış bir varlığın, ya da henüz yaratılmamış, ancak hareketli bir güç tarafından biçimlendirilecek olan hareketsiz bir maddenin varlığı sonucuna vardı. Dünyanın pasif zemini olan madde ve hareket ettiren biçim onun son ilkelerini oluştururlar. Burada biçim ilk hareket ettirendir ve böylece o ilk neden ve ilk amaçlı güçtür.

Bu Aristoteles metafiziğini daha sonraları Thomizm geliştirerek devam ettirdi. Aristotelizmin teolojik olmayan biçimi günümüzde diyalektiğin eleştirisinin başlıca dünya görüşsel temelini oluşturur. Örneğin Popper ya da Topçu'nun temsil ettiği pozitivizm (özünü Trendelburg'un geliştirdiği) bu eleştirinin düzeyine ulaşamamıştır. Bu eleştirinin dünyagörüssel temellerini yorumlamak oldukça önemlidir. Onun idealizminin Hegel ile ilkesel ortak yanları vardır. Bu eleştiri aslında diyalektik ile çakışmaz, ancak sonuçta idealist diyalektiğin uygulanamazlığını (ortaya serer). Şimdi de onun özü itibariyle kendisinin diyalektiğe karşı kullanmaya çalıştığı kurallara ters düştüğünü gösterelim. Öyle ki, söz konusu kurallar geçerli olduğunda bu eleştiriyi kendi yargısı çürütecektir.

Bu eleştiri aslında gerekçeleri birbirini izleyen beş vargıda hareketsiz bir ilk hareket ettirenin varlığını açıklayarak diyalektiğe tabandan tabana zıt bir tasarım geliştirmeye çalışıyor:

Çünkü hareketli olan her şey başkaları tarafından hareket ettirilmiştir.

Çünkü olanaklı her şeyin olabilmesi için zorunlu bir neden gerekmektedir,

Çünkü mükemmel olmayan her şey yalnızca tam manasıyla mükemmel olan sayesinde mükemmelleşebilir,

Çünkü her şey amaçlıdır ve onun amacı kendisine dışardan iletilmiştir,

— (Bu sözkonusu vargıların hep birinci önculudur)

Çünkü hareket ettirenin, (amaç belirleyenin vb. her birinin sonsuz bir dizinimi olanaksızdır,

— bu da ikinci öncüldür —

ki, bunları zorunlu olarak, hareketsiz bir hareket ettiricinin ve nedensiz bir etki nedeninin varlığı; ilk zorunlugun zorunluluğu, bir tam anlamıyla yetkinlik ve ilk amaçlı-neden izler

Birincisi, tüm bu vargılar yanıltıcıdır: Bunların gorevi öncesi olmayan birinin varlığını kanıtlamaktır. Ne ki kanıtlamaya çalıştıkları şey daha ikinci öncüllerinin içinde mevcuttur. Bunlar hatalı tasımlamanın tipık örnekleridir.

İkincisi, bu (sadece görünürdeki) mantıksal kanıtlar (dogru bile olsalardı) yine de varlık kanıtı olamazlardı.

Üçüncüsü *hareketsizlik* yetkinliğin belirtisi olacakmış! İlk hareket ettirici kendisi hareket etmeden başkalarını nasıl hareket ettirebilir ki? O zaman da kendisi yetkin olmamış olurdu

Dördüncüsü, görüldüğü gibi sözkonusu «ilk» gerçekleştirme, neden olma, hareket ettirme, amaçlama vb. «amacına» hizmet ediyor. O halde kendisi de amaca uygun olmalı. O zaman da bu amacı kendisine ileten «varlığın» kimliğini sormak gerekir vs. vs.

Beşincisi ise, bu «kanıtlar»ın antropomorfizmin gözünden kaçmamasıdır Aristoteles gerekçelerinde, biçimsiz taşa biçim veren, bir amaca, bir hedefe ulaşan, daha sonraları kendisinin ve özellikle de Thomistlerin mutlaklaştırdıkları bir inşaat ustasını örnek aldı.

Dıyalektıgin (özellikle de materyalist dıyalektıgın) boylesi eleştirisi, «öte dünya»yı önce elde etti ve ona «bu dünya» için mantıksal gerekçelerle karşı çıktıgı tum unvanları verdi. Sözkonusu unvanların olanaksızlıgının «mantıksal» gerekçelerinin «karşı taraf» için neden gecerli olmadıgını anlamak zor. Varlığın böylesine ikileştirilmesinin anlasılır ve mantıksal bir nedeni olamaz.

Dıyalektıgın bu eleştırısının burada gosterilen eksiklerinden başka iki buyuk hatası daha var. O, Zenon'da oldugu gibi biçimle takılıp kalıyor Zira o, böylesi zihinsel, dunya yaratan bir ilke olduğunu kanıtlayamaz, aksine bu kanıtlanmazlığı ıtıraf etmek, böylesi bir varlığı benimsemenin, varsaymanın bir eksikligin ozlemi olduğunu soylemek zorundadır Belirleyici sorun olan, tanrının varlığı ya da yokluğu konusunda sağın doğabilimleri hiçbir şey söylememiştir. «Tanrı bu dünyada olçülebilir bir nesne olarak ortaya çıkmıyor, çunkü o tamamen ruhtur ve de yalnızca maddesel şeyler ölçülebilir. Bu nedenle doga bilimleri kendi metodlarıyla tanrının varlığı ya da yokluğu konusunda bir ka-

nıt gösteremezler.» Bu sonuncusu sofizmdir: Bir şeyin varlığını öne süren kimse bunu kanıtlamak zorundadır. Böylesi bir varlığı yadsıyan kimse ise onun yokluğunu kanıtlamak zorunda değildir. Biz Kölnlü iyilik perisi cücelerin olmadığını «kanıtlamak» zorunda değiliz, bu onların varlığını öne sürenlerin işidir.

Diyalektiğin Aristotelesci-Thomıstci eleştirisinin bu dünyagörüşsel temellerini (Temsilcileri- Ogiermann, Lobkowicz, Weller, De Vries, onun örneğin Schneider gibi öğrencileri) yeri geldiğinde hep yeniden anımsamak zorundayız. Çünkü burada bu eleştiriyle henüz uğraşmayacağız. Burada. yalnızca diyalektiğin keşfine yol açan sorunlara eğilmek istiyoruz.

Hareketi açıklayabilmek için aslında yalnızca iki olanak vardır. Birisini biraz önce gördük. Buna göre maddenin hareketi, kendisine dışardan hareketsiz bir ilk hareket ettirici tarafından bildirilir. Bu, tüm büyük dinlerin ve idealizmlerin ortak içeriğidir. Hegel'den bu yana bu tasarıma metafizik adı verilmiştir, çünkü bu tasarıma göre, (aslına bakılırsa) dünyanın asıl özü öte dünyadır. Metafiziğin daha başka sonuçlarına ilerde değinilecektir. Bu tasarım karşısında yer alan dıyalektik tasarım ise, varlığın hareketinın iç çelişkiler sonucu ortaya çıkan bir kendiliğinden-hareket olduğu kanısında. Gelişimin (evrimin) bu iki temel (veya bu ıkı olası? ya da tarihte görülen her iki?) tasarımı şunlardır: Azalma-çoğalma, yinelenme biçimdeki gelişme ve karşıtların birliği olarak gelişme (ortak olanın birbirlerini dıştalayan karşıtlıklara ayrılması ve onların aralarındaki karşılıklı ilişkiler).

Hareketin birinci tasarımında, KENDİLİĞİNDEN-hareket, onun itici gücu, kaynakları, karanlıktaki motifi (güdüsü) olarak kalıyor (ya da bu kaynak, tanrı, özne vb olarak dışarıya kaydırılıyor) İkınci tasarım ise esas dıkkatini KENDİLİĞİNDEN-hareketin KAYNAĞINA yöneltiyor.

Bırıncı tasarım ölu, renksiz ve kurudur. İkıncisi ise canlı. Yalnızca ikincisi tüm olanların, kendiliğinden-hareketi'nin anahtarını veriyor; yalnız o, gıtgideliğe son verme'nin sıçrayışlar'a geçmenin, karşıtına dönüşme'nin, eskinin yok olup yeninin ortaya çıkmasının anahtarını veriyor. Karşıtların birliği (benzerliği, özdeşliği, eşit etkenliği) koşullu, süreli, geçici ve görecedir. Birbirini dıştalayan karşıtlıkların savaşımı ise gelişme gibi, hareket gibi mutlaktır.»

Diyalektiğin Eleştirisinin Biçimleri

Bu bölümde, diyalektiğin eleştirisi tiplere ayrılmaya çalışılacak, birkaç ek bakış açıları getirilecek ve diyalektiğin açık eleştirilerinin bazı özgül biçimleri eleştirilecektir.

Diyalektiğin eleştirisi üçlü aşamada üç tıple gelişti. Birinci tip, diyalektiğin gelişiminn burjuva aşamasında ulaştığı tarihsel ilerlemeyi diyalektik adına geçersiz ilan ediyor. Bunda devrim sonrası —burjuva düşününde ortaya— çıkan «geri alma» motifinin ilk görünüş biçimi sözkonusudur. Yani ilerlemenin geri alınması gündemdedir. Bunun bir nedeni, (Schleiermacher'in belirttiği gibi) kapitalizmin «ticari» düşün yapısından kaynaklanan ifade bozukluğu olsa da, burada daha önemli olan, bu ilerlemenin yolaçabilecegi sonuçlardır: Örneğin o, bundan sonra, burjuva yapısının ötesinde bir tarihsel ilerlemenin manevi kaynağını oluşturabilirdi. Hegel'in diyalektiği bırakmasının nedeni de onun bu tehlikeyi sezinlemesiydi. Ancak yine de esas «geri alma» Schelling ve Schleiermacher'le başladı.

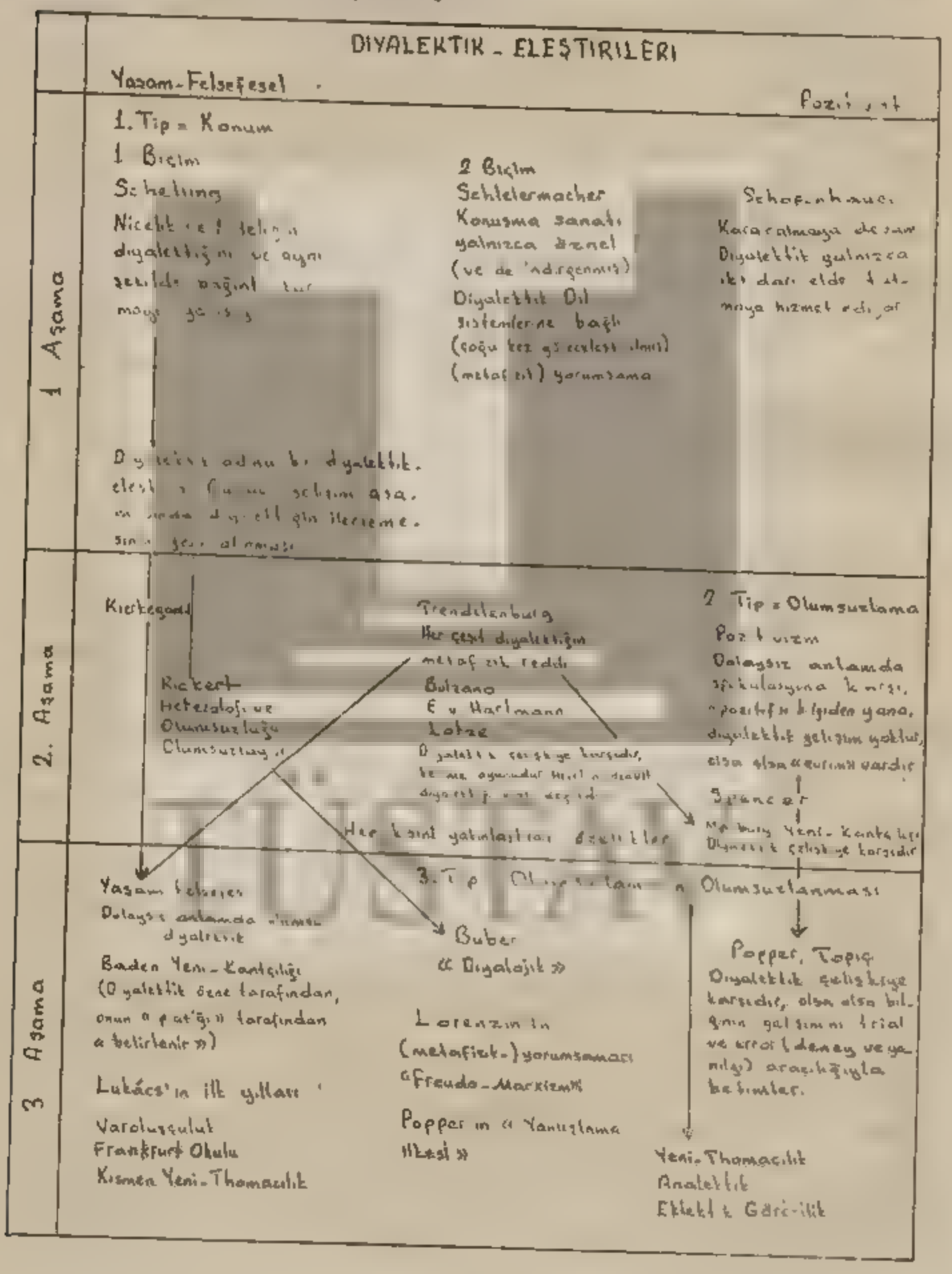
İkinci tip Trendelenburg ile başlar. O artık diyalektiğin eleştirisini diyalektik adına yapmaz, aksine diyalektiğe doğrudan karşı çıkar. Bunu yaparken o, biçimsel mantığa görünürde uygun, ancak gerçekte metafızik olan bir yöntem kullanır.

Üçüncü tip emperyalist yaşam felsefesi ile başlar ve önceki iki tipin bir bileşimini temsil eder: Bir yandan (yeni-Thomist ve positivist gibi metafizik) saçma olarak ilan edilir (Trendelenburg tipi), öte yandan sadece materyalist diyalektik, yani istikrarlı diyalektik yadsınırken (öznel) idealist yorumlu diyalektiğe izin verilir. (Schleiermacher tipi) ve sonuçta da bu her ıkı tip yeni Hegelizm'de, yeni Thomizm'de ya da eklektik relativizmde «birleştirilir.»

Diyalektiğin eleştirisi böylece, dogruluğu çok şupheli Hegelci olumlama, olumsuzlama ve olumsuzlamanın olumsuzlaması üç ayağına uygun biçimde gelişimini sürdürür. Hegel'in gerçeğe ve burjuva toplum düzeni sorunsalına belirli yaklaşımlar nedeniyle kendi diyalektiğini nasıl körleştirdiğini, istikrarsızlaştırdığını ve hareketsizleştirdiğini gördük. Hegel bu konu hakkında çok açık konuşuyor. Devrim sonrası burjuvazisinde ise durum daha değişik. Burjuvazi diyalektiği köreltmiyor, aksine ona bizzat saldırıyor. Bunu yaparken elbette ki, burjuvazinin gelişme düşmanı, tarih düşmanı olmasının nedenlerine hiç değinmiyor.

Gelişme düşmanı devrim-sonrası burjuvazisinin konumun-

dan diyalektige yapılan böylesi eleştiri, kendi burjuva devrimini henüz hiç yaşamamış olan Almanya'da bile, daha Hegel'in yaşadığı dönemlerde başladı (Ancak burada belirtmek gerekir ki, ilerici burjuva düşünürleri, pek çok durumda Alman reformasyonunun Almanya için degerinin 1789 yılının Fransa'sı için değeriyle aynı olduğu görüşündeydiler.



Birinci tip diyalektik eleştirisi sözde bir diyalektik adına gerçek diyalektiği iki ayrı biçimde eleştirir. Her ikisinin ortak yanı, Cusarus'tan bu yana olan diyalektik-ilerlemesini geçersiz ilan etmeleridir. Schelling nicelikle nitelığın diyalektiğini ve bağıntı-kurma kategorisini yadsır.

Başlangıçta modern diyalektiğin öncülerinden biri durumunda olan bu tip daha sonra bağıntı-kurma kategorisini yok edip insanla mutlak olanı karşı karşıya koymak suretiyle onun eleştirisi durumuna gelir. Bunun önemi oldukça büyüktür. Kierkegaard'ın diyalektik-eleştirel anlayışının, «olumsuz» veya «nitel diyalektik»in özünde ve böylece diyalektiğe karşı (varoluşun ve Frankfurt'çu dahil) tüm yaşam felsefesel saldırıların temelinde işte bu vardır. Aynı şekilde Althuser ve yakın takipçilerinin konumlarının ana karakteristiğini de yine bu oluşturur.

Hegel diyalektiğinin ilerlemesi, öncülerinin aksine, özellikle (nicelik ile nitelik arasındaki ilişkinin bulgusu yanında) aracılığın rolünün bulgusuna sıkı sıkı sarılır. Diyalektik ancak bu bulgu sayesinde bilimsel olarak sağlam temellere oturdu. Bu yeni bulgu dikkate alınmadığında hareketin gelişim olarak, yeni ortaya çıkış ve yokoluş süreci olarak kavranması olanaksızdır. Ayrıca bu durumda hareketin bir mekanik dolaşım anlamında kavranmasından, ya da mucizeye sarılmaktan başka olanak kalmaz. (Bu konuda yukardaki olası her iki gelişim tasarımı ile ilgili Lenin alıntısına bakınız)

Schelling'in yönteminden günümüze kadar faydalananlar oldu.

Kierkegaard «felsefenin ide'si aracılık, Hıristiyanlığınki ise paradokstur» diyordu. Bu da zorunlu olarak «gizemli olanın aracısızlığının» propaganda edilmesine, aracısız sıçrayışa, mucizeye ve gelişme sorununun açıklanmasının önlenmesine götürdü.

Kierkegaard (genelinde) öznenin nesneye uyarlanmasında burjuva çabaların boşuna olduğunu sezinledi. Bunun sonucu olarak onun felsefesi, herhangi bir şekilde farkedilebilir bir nesnenin varlığının kabullenilmesine karşı geniş kapsamlı bir saldırı niteliğindedir. Ona göre, yalnızca bilinçli olarak kendi varlığından kuşkulandıran bir varlığın en içten zaruretinden doğan düşünce somuttur. Burada bireyden genele bir köprü yoktur. Sözkonusu bireyde ve onun oluşumunda Hegel'in nicelik ve nitelik diyalektiği yoktur. Yine burada Hegel'in karşıtların «uzlaşması» yok, sadece ya ya da vardır. Toplum yok, yalnızca toplamı deniz

deki ringa balığı sürüsüne benzeyen bireyler var. Mutlak hakkında da bir bilgi olmadığı gibi, onun olanaksız olan bilinmesinde bir güvence de yok. Tanınmayan bir dünyayı akılcı bir düzene koymaya kalkışmak ise düpedüz saçma. Dünyayı, otoritelerini kabul etmek zorunda olduğumuz hükümetlere bırakmalıyız. Devrim zararlıdır. Varlığımız yalnızca korkumuzdan çaresizliğimizden ,ölümümüzden emin olmamızla açıklanabilir. Sadece ümitsizlik vardır ve bundan ancak saçma (absurd) olana, Hıristiyan dininin paradoksuna atlayarak kurtulabiliriz. Kierkegaard Hegel'e karşı yönelik, yalnızca atlamayı kabul eden «nitel» diyalektiği böyle gerekçelendiriyor.

Bağıntı-kurmayı defterden silen bu tasarım biçimsel olarak eski olumsuz diyalektiği (Tertullian tipi) yeniden getiriyor. Ancak o burada, diyalektiğin hem de Hegel ile ulaştığı ve bilimsel karakterini sağlamlaştırdığı düzeyini imha etmeye çalışıyor. Bunun adı REAL diyalektik-eleştirisidir.

Bu «olumsuz diyalektik», yalnızca modern teolojinin Karl Barth ya da Wetter tarafından yürütülen, Marxist diyalektiğin teolojik temeldeki eleştirisi gibi biçimlerine değil, aynı zamanda «Frankfurt Okulu» ve Althuser-Okulu'nun eserlerine de damgasını vurdu. Onun çelişki kutbunu mutlaklaştırması, her ne kadar yalnızca bağlantısız bir sıçrayış olarak da olsa, harekete izin veriyor. Böylesi «diyalektik» daha sonra (Karl Barth istisna teşkil eder) öznelci kendiliğindenciliğin (varoluşçuluk), eylemciliğin «gerekçelendirilmesine» hizmet ediyor, örgüte ve partiye karşı çıkıyor.

Althuser'in ideolojik tasarımı bilim ile ideoloji arasında bağlantı kurmayı kabul etmiyor, burada yalnızca kopuşu, sıçrayışı, «ansızlığı» görüyor. Marxizm, daha önceki sistemlerin, «işleyiş biçimleri» ile, dogal ilişkisi olmayan istikrarsız ve sadece radikal bir yeniliktir. O, Marxizmin sade «bir defaya mahsus»luğunu biliyor. Ayrıca o, «olumsuzlamanın olumsuzlanmasının tamamen anlamsızlığı»ndan söz ederken, yalnızca Trendelenburg'un Hegel'in idealist diyalektiğine eleştirisini tekrarlıyor, ama onu materyalistleştirme amacıyla değil de, Spinoza'ya sarılarak Hegel'i karalamak için yapıyor. Onda Hegel'in sadece çelişkisi kalıyor ki, o bunu Mao-Çe-Tung'un mekanik diyalektiği aracılığıyla, yani özü itibarıyla diyalektik olmayan şekilde kavrıyor. Schmied-Kowarzik haklı olarak Althuser'in Hegel'i «galiba yeteri kadar» bilmediğine işaret ediyor.

Sözde diyalektik adına dile getirilen, diyalektik-eleştirilerinden bu birinci tipin ikinci çeşidi Schleiermacher kaynaklıdır ve günümüzde dahi taraftar bulabilmektedir. Schleiermacher'e göre diyalektik, yalnızca dilsel kurallara ve anlamlara bağlı bir çeşit konuşma sanatıdır. Bu şekilde o, somut dil sistemlerine bağlanarak, yani genelliğini kaybetmiş olarak (metafizik-) yorumsamanın dumensuyuna sokulmuştur. Bunun peşinden de şunlar gelmekte: Rickert'in heterolojisi (bu, Kant'la başlayan biçimsel-mantıksal olumsuzluk ile matematiksel, daha sonraları Hegel'den buyana amaçsal (intensional), diyalektik-mantıksal olumsuzluk arasında bir ayrım yapmaktan vazgeçilmesi anlamına geliyor), Martin Buber'in diyalojik'i, Lorenz'in (Metafizik-) yorumsamacı «Freudo-Marxizm»i yeni-Thomacılığın analektik'i (*) ve Popper'in trial and error, deney ve yanılgı etkileşimini tanımlayan diyalektiğinin «takdiri».

Schopenhauer'e gelince, o gerçek anlamda bir diyalektik-eleştirmeni değildir. O, yalnızca eserlerini doğru dürüst tanımadığı Hegel'e saldırıyor. Hegel'e karşı günumuzdeki bu saldırı kervanına Popper, Topiç vb. de katılıyor ve manevi hocaları gibi onlar da Hegel-cehaletliklerini ele veriyorlar.

Tarihsel clarak daha sonraları gelişen ikinci tip diyalektik-eleştirisi, diyalektiği açıktan yadsıyor Bu biçimsel mantıksal görünümlü, gerçekte metafizik olan bir metod yardımıyla yapılıyor. Sözkonusu metodun kurucusu Trendelenburg idi ve onu E. v. Hartmann, Lotze vd. izlediler. Yaşam-felsefesel cinsten olsun, pozitivist cinsten olsun günumuzdeki tüm diyalektik-eleştirileri Trendelenburg'a dayanmalarına karşın Trendelenburg'un Hegel-bilgisine bir türlü ulaşamadılar. (En fazla Schopenhauer'deki Hegel saldırganlığının takipçisi oldular).

Trendelenburg'un diyalektik-eleştirisi şu tezlerde toplanabilir:

1. Hiçbir kavram kendi içinden bir diğerini çıkaramaz. «Kendi kendine benzeyen salt varlık durgunluktur; hiçlik de aynı şekilde bir durgunluktur. İki durgun tasarımın birliğinden hareketli bir oluşum nasıl ortaya çıkar ki?» Düşünce bu birliğe içinde var olmayan başka bir şey daha ekliyor: Hareket. «Oluş'un önceden tasarımı olmasaydı varlıktan (sein) ve olmayandan

*) Analektik: Şiirlerin, yazıların, sentezlerin karmakarışık bir şekilde bir araya getirilişi (ÇN).

(Nicht-Sein) hiçbir oluş **olamazdı.** Salt varlıktan, —kabul edilen bu soyutlamadan— birden bire somut, yaşama ve ölüme hakim fenomen **oluş** ortaya çıkamaz.

«Varlık olmasaydı, bir zorunlu-olan da olmazdı; çünkü düşüncenin bir zorunlu-olan yaratabilmesi için kendisinin her yerde nesnenin doğasınca belirlenmesi ve bağlanabilmesi gerekirdi; o nesneye dönüşmeli ki, nesneden yasa yapabilsin.»

O halde Hegel gerçekte hareketi şart koşuyor. **Şart koşulan** bu hareket «mantığı» gerçekleştirecek ve salt ruhun bu kendiliğinden hareketi de varlığı oluşturacak. Görüldüğü gibi o, doğa hakkındaki ide'yi ve de karşıtını gerekçelendiremiyor.

2. Hegel'in mantığı gerçekte hiç de **ruhlar** dünyasında dolaşmıyor, çünkü onun olumsuzlaması gerçegin içinden soyutlanmıştır. O, sürekli doğaya maledilmiş örneklerle çalışıyor. Onun mantığı ruhsal değil, doğaya özgü cinsten ve realite kökenlidir.

Lenin: «Hegel baş aşağı getirilmış materyalizmdir (Engels'e göre)». Mutlak ide ile ilgili tum bölümde hemen hiçbir sözcükle tanrıdan sozedilmemesi (sadece bir kez tesadüfen bir, tanrısal, kavram'ın geçmesi) dikkate deger bir durum. Ve ayrıca burada hiç de salt **idealizm** işlenmiyor, aksine ana konuyu **diyalektik** metod oluşturuyor. Hegel mantığının sonucu ve özeti, son sözü ve özü **diyalektik metodtur** ki bu çok önemli bir şey. Dahası: Hegel'ın bu **idealist** eserinde **en az** idealizm, en **çok** materyalizm vardır. **«Çelişkili» ama gerçek.**

3. Gerçekte Hegel'de çelişki degil, aksine real muhalefet sözkonusudur. Onun temel kavramları (olumsuzlama, özdeşlik, karşıtlık, etkileşim vs.) **net değil.**

4. Çelişki prensibi yalnızca hareket tarafından yaratılan nesneler için kullanılabilir, ancak hareketin bizzat kendisi için kullanılamaz.

5. Hegel'in çelişki diyalektiği, «aynı zamanda»nın «aynı bakımdan»ın zorunlu koşullarını gormemezlikten geliyor, yani kavramları (veya ifadeleri) aynı olan olayları, benzer olmadıkları nedeniyle birbirine karıştırıyor. Bu diyalektik birbiriyle çelişen iki ifadeye yer veriyor ki, bu durumda her türlü ifadeye yer vermek gerekir ve o zaman da çürütülecek hiç ifade kalmaz. Böylece o, çok-anlamlı, kesin değil, gelişigüzel, tamamen farklı çelişki kavramlarına bağımlı durumdadır ve sadece boş formüller ileri sürüyor (Topiç).

Bu olgu yalnızca Trendelenburg'un (ve onun takipçilerinin)

diyalektik eleştirisi değil, aynı şekilde pozitivizmin (günümüzdeki temsilcileri Popper, Topıç vb.) ve (Aristotelizmi yüzüne gözüne bulaştıran Trendelenburg'un (Aristotesçilik»ine benzeyen) yeni-Thomacılığın diyalektik eleştirileri için de geçerlidir.

Trendelenburg'un gerekçeleri, diyalektik-eleştirisinin üçüncü gelişim aşamasındakı özünü de karakterize ettiği için, onu bu üçüncü eleştiri tipi bağlamında eleştirel olarak ele almak istiyoruz.

Üçüncü tip diyalektik-eleştirisi günümüze kadar süern üçüncü bir aşamada başlamıştı. Onun çıkış noktası ilkın emperyalist yaşam-felsefesiydı ve son çözumlemede özunu yeni-Kantçı yorumlu bileşim-tezleri (Konstitutionsthese) oluşturuyordu.

Eğer gerçek yalnızca ozne tarafından belirlenirse ve bu özre ruhsal cinsten ise, o zaman sonuçta bu gerçek te yalnızca ruhsal cinstendır Ve bu baglamda diyalektik bu öznenın ruhsal «pratiği» tarafından yaratılmış olarak yorumlanabilir ve kabul edilır. Materyalıst dıyalektıgın ozellikle yeni-Thomacı eleştirisi (Wetter, Lobkowicz) aynı zamanda, Trendelenburg'un gelenek çızgisinin, görünurde biçimsel mantıksal, Aristotelesçi gerekçeli diyalektik-eleştırisini bunyesine alır. Ancak bu iki konum (diyalektiğin kısmen kabul edılmesı ve tamamen yadsınması) birbirleriyle uzlaşmaz-çelişkili durumdadır. Ayrıca Arıstoteles'in çelişki ilkesinin onun materyalist gerekçelerınden yararlanılmadan kullanılması olanaksızdır. Gerçekte aynı şey aynı şeyle aynı bakımdan eş zamanlı olamayacağı ve bir araya gelemeyeceği için, çelişkili ifadelerin aynı zamanda gerçek olması olanaksızdır.

Bu çelişki ilkesinin, sadece nesnel gerçeğin varlığının ve bilgimizin yansıtma karakterinin kabul edilmesi halinde olanaklı olduğu anlamına gelir Sözkonusu gerçeğin dünya-dışı bir ruhun yaratığı olabileceği şeklindekı (Webe vb) Thomacı itirazları dikkate almak, ancak eğer böylesı dünya-dışı bir ruh sadece ınancın nesnesi olmaktan öteye gıdebılseydi, yani kanıtlanabilir olsaydı, olanaklıydı. Ne var ki, böyle bır şey olanaksız. Bizzat Wetter de buna kanıt göstermenin olanaksız olduğunu itiraf etmek zorunda kalmıştı. Dünya-dışı yaratıcı ruh olsa olsa insanın inanabileceği düşünsel bir «şey» olabilirmiş.

Bunlara ayrıca idealist bir diyalektiğin olasılığına karşı Trendelenburg'un henüz ele almadığımız itirazlarını da katmak gerekir.

Tüm bunlar diyalektiğin yaşam felsefesel «tanımı»nın asıl (ama etkisiz) diyalektik-eleştirisi olduğunu gösteriyor.

Yeni-Thomacı ve pozitivist diyalektik-eleştirisine Trendelenburg birkaç tez daha ekledi. (burada geç-burjuva felsefesinin genel eğilimi kendini gosterir: Yaşam-felsefesel ve pozitivist düşünceler Marksızmi eleştirme konusunda birleşiverirler.)

6. Yasaların, yanlışlama-ölçütlerine tabi olabilmeleri için, kesin tahminler yapabilmeye olanak sağlamaları gerekir. Diyalektikte bu olanaksız bir şey, o halde burada yasalar yok ve bu nedenle diyalektik bilimsel olamaz (Popper).

7. Tarih ve toplum açısından: Burada geçerli nesnel yasalar olsaydı, o zaman bu alanda özgürluk olmazdı. Bu yasalar olmasa bile, diyalektiğin, yanıltma-yönlendirme (manipule) de, egemenliğin sağlamlaştırılmasında bir araç, yani sağ ve «sol» totaliterizmin bir aracı olabileceği iddia edilebilir (Popper, Topiç, Kiesewetter).

8. Diyalektiğin kaynağı mitolojidir (Topiç).

9. Diyalektik hıçbir şeyı kanıtlayamıyor sadece örnek veriyor.

Bu gerekçeleri, bu tip eleştirinin (Wetter, Lobkowicz, E. Schneider, W. Becker tarafından yürütülen) bazı yeni uygulamalarına değinerek, gözden geçirelim.

Trendelenburg'un eleştırısine bırçok noktada (karşl. 1 ve 2) katılınabilinirse de çok dıkkatlı olunması gerekir: Gerçi o Hegel'e karşı çıkıyor, onun mantığının maddesel kaynaklarına (diyalektık) işaret ederek kendısını eleştırıyor, ama Trendelenburg'un kendi konumu «Aristotelesçi». Onun bu «Aristotelesçiliği», hareketın sadece mekanik kavranmasıyla ilışkili. Her ikisi de, (birincisı) hareketsiz bir ilke hareket-ettırıcinin varlığı sonucunun çıkarılmasına yol açacaktı. (İkinci) ki, bunun içeriği konusunda (Zenon'dan bu yana) söylenecek şey, Hegel'in mutlak idea'sı ya da onun arı varlığı ve arı hiçliği konusunda söylenecek kadar azdır. Trendelenburg'un eleştirisinin temeli bu nedenle Hegel'in dıyalektiğininkinden daha iyi değildir.

Trendelenburg'un, Hegel diyalektiğinin maddi, doğal empirik kaynaklarına işaret etmesi pratıkte, günümüz yaşam-felsefesel ve yeni-Thomacı, yalnızca idealist bir diyalektiğin olanaklılığı ve materyalist diyalektiğin olanaksızlığı doğrultusundaki tezlerin ilk ve doğru olarak çurütülmesidir.

Ayrıntılar bir yana bırakılırsa Trendelenburg ile başlayan

ve daha sonra geç-burjuva diyalektik-eleştirisi tarafından üstlenilen (sadece Hegel-diyalektiğine değil, tüm diyalektiklere) karşı çıkışların özünde şu vardı Diyalektik ile çelişki ilkesi uzlaşamazlar.

Önce şunu belirtelim ki, burada konu dışına çıkılmaktadır. Hegel, «birbiriyle çelişen şey, hiçbir şeydir» demişti. Ancak Hegel'in burada kullandığı hiçlik kavramı, biçimsel mantığın hiçlik kavramından farklıdır. Michael Wollf, hiçbir kanıt göstermeksizin Hegel'in çelişki önermesini reddettiğini öne süren Popper'i eleştirmekte çok haklı. Marksizm, mantıksal çelişkilerin ispatında ifadelerın ve teorilerin yanlışlığının kanıtını görüyor. Hegel'in diyalektik metodu ile onun mistik kılıfı arasındaki çelişkinin Marx tarafından ispatı, Hegel'in materyalist yönden alt-üst edilmesinin zorunluluğunun başka turlü nasıl gerekçesi olabilirdi? Mantıksal çelişki ılkesının yadsınmasıyla diyalektiğın bir ilişkisinin olmadığı, dıyalektiğin çelişki kavramının bıçimsel mantığınkinden daha farklı olduğu ortada. Olumsuz-olanın yorumlanmasındaki Kant'la başlayan ilerlemeyi, onun mantıksal ve matematiksel olumsuz-olan bırbırından ayırt etmesini dıkkate almadan ve yine Kantla başlayan, yüklemlerın çelişki ilkesi-rın aynı zamanda kendilerinin özneyle olan ilişkilerine bağlı olduğu, yani amaçlamalı cinsten olduğu şeklindeki anlayışı dikkate almadan, diyalektik çelişki ilkesi kavranamaz (ve böylesi bir düzeyden hareketle eleştirilemez).

Hegel klasik Alman felsefesinde işlenmiş olan, akıl ile uslamlama yetisi arasında bir ayrım yapmayı benımsemekle kalmadı, onu daha da geliştirdi. Ayrıca uslamlama yetisi alanında da uslamlama yetisinin, yani biçimsel mantığın kurallarının kabul edilmesini onamakla yetinmedi, bunu kendi ıstemi yaptı (bak. onun «Ansiklopedısının» 80. paragraf.) Ancak o, başlıca iki bakımdan uslamlama yetisine yakın olan bılgi edinmenin alanının dışına çıkılması ve bunun için de daha üstün bir mantığın böylesi bir aklın yetkinleştirilmesi gerektiğini ortaya çıkardı. Diyalektık hareketin mantığıdır ve de amaçlama cinsindendir.

«Çelişki önermesi, bir şeyin önce olabileceği ve bir an sonra da olamayacağı anlamına gelmez..» O, bir A cisminin x zaman noktasında ve y mekan noktasındayken, x_1 zaman noktasında ve y_1 mekan noktasında olamayacağını da söylemez. Çelişki ilkesi hareket karşısında «kayıtsız»dır!

Doğru! Çelişki önermesı böylesi saptamalara hiç zorluk çı-

karmadan izin verir. Ancak esas olan sorun once burada başlar x ile x_1 ve aynı şekilde y ile y_1 arasında bir fark, mekan ve zaman cinsinden bir boyut vardır ve başkaca bir hareket yoktur. Ne ki bu hareket, x ile x_1 arasındaki ve y ile y_1 arasındaki noktaların belirlenmesi gerektiği anlamına gelir. O halde, yukarıdaki tipten biçimsel mantıksal yardımla bunu yapmaya kalkışırsak bir çıkmazla, kesiklik ve kesiksizlik sorunuyla karşı karşıya kalırız. Mekanın (x-x_1) ve zamanın (y-y_1) boyutları, önceden var olabılmeleri için, kesiksizlik ve kesiklilik özelliklerine sahip olmaları gerekir. Böyle bir diyalektik yoksa ya da o iki «kutup»tan birinde kaybolduysa, o zaman mekan ve zaman da olanaksızdır. x-x_1 mesafesinin kesıksizliğe dogru yok olması sonuçta x ve x_1 in aynı nokta olduğu anlamına gelir ve böylece hareketı yadsırdı. Çünkü yalnızca kesıksizlığın olduğu yerde yapılan, mekanlar, farklılıklar, sınırlar (x ile x_1 ve y ile y_1 arasında) kalmaz ki, bu da mekanı, zamanı bizzat olumsuzlar. Böyle bir «kesiksızlık», ancak başlangıcı ve sonu mekan ve zaman noktaları olarak çakışırlarsa, olanaklıdır. Tüm bunların geçerli olduğu şey hiçlıktir (Aristoteles).

Diğer «kutba» yani kesıkliğe dogrıı yokolma ise, sonuçta x-x_1 ve y-y_1 arasındakı tum baglamların yokedilmesi anlamına gelir. Yalnızca bağlamsızlıktan (kesıklilikten) bir ifade çıkması olanaksız degil, aynı zamanda böylesi bir ifadenin önceden varlığı da olanaksızdır, çünku onun kendisi de kesikli olmak zorundadır. Burada başlangıç ile bitişin çakışması gerekir ki, bu da aynı şekilde hiçliktir.

Kesiksizlik ile kesıkliliğin aşırı uçları hiçliktir. A cisminin mekan noktalarında x'ten x_1'e, zaman noktalarında y'den y_1'e hareketi kesiksızlık ile kesikliliğin dıyalektik birliği sayesinde saptanabilir.

Bu nedenle matematık, hareket sorununun, en kuçük hareket atomlarını mekan-zaman-boyutu olarak, düşünülebilen nicelikten daha kuçük ve ancak hiçlikten daha büyük olarak kavrayanbir yöntemle üstesinden gelmek zorunda kalıyor.

Hareket yalnızca bu cinsten bir çelişkı olarak tanımlanabilir.

Lobkowicz ve diğerleri, hareket halındeki bır cismin tam olarak belirlenebılen bir zamanda (bu ne demek oluyor ki?) ve aynı şekilde tam olarak belirlenebilen bir mekanda bulunduğunu söyleyebilmek için diyalektiğe gerek yoktur, derlerken tamamen

haklıydılar. Ancak, hareket halindeki bir cisim sadece bir yerde «bulunmuyor», o aynı zamanda ve her şeyden önce hareket ediyor. Hareket eden cismin mekan ve zaman boyutu ne kadar parçalanırsa parçalansın, böylece hareket, sadece durmadan küçülen (güç olarak sıfıra, hiçliğe yaklaşan) mekan-zaman noktalarından durmadan büyüyen sonsuz büyüklükte bir niceliğe dönüştürülür (ki, böylece tanınmış sıfır-paradoksuyla karşılaşılır).

Sonuç: Böylesi noktalar ne kadar çok ve onların boyutları ne kadar küçük olursa, hareket de o kadar az olur. «Asıl» sonuç x ile x_1'in ve y ile y_1'in özdeşleşmesi yani hareketin ses vermesi olabilirdi.

Bir başka tamamen soyut olanak da, x ile x_1 ve y ile y_1 arasındaki bağlamların sıfır olmasının engellenmemesi aksine onların belirli bir boyutta sonsuz buyük bir hızla ortaya çıktıklarının kabul edilmesi kaçamağı olabilirdi Ancak bu, özel Görelik teorisi ile çelişmekle kalmaz, aynı zamanda hareketin öldürülmesi anlamına gelirdi, çunkü sonsuz hızla oluşan şey, gerçekte ortaya çıkmaz.

Hareketin böylesine katledilmesi, evrimsel bağlamın yadsınması, biçimsel mantığın kullanılmasından, çelişki ilkesinden kaynaklanmıyor, çünku bu ilke Lobkowicz vb. doğru olarak belirttikleri gibi harekete karşı kayıtsızdır. Hareketin böylesine öldürülmesi daha çok diyalektik eleştirmenlerinin, hareket sorununu kavrama, bunun için gerekli aklın üstün zihinsel faaliyeti, ona uygun mantık biçimi yetersizliğinden, diyalektiğe ulaşma yeteneksizliğinden kaynaklanmaktadır. Oysa ki, onlar bu konuda en kötü skolastik cinsten sözde korkunç keskin bir zeka iic kılı-kırk yarmaktalar. Ama diyalektikçiler, böylesi şeylere (olasılık veya olasılık çeşitleri uzerinde kafa yormaya, real hareketi yadsımaya, onu mutlak bir durgunlukta eritmeye) yanaşmadıkları için, ilkel olmakla suçlanırlar.

İşte bu, hareketi ve onun mantığını öldüren, sadece durgunluğu ve onun mantığını, hareketsiz, mekansal ve zamansal cinsten bağlamlarından koparılmış, yani yalıtlanmış cismin varlığını kabul eden, anti-diyalektik, metafizik düşünce tarzının (biçimsel-mantıksal yaklaşımın değil) özüdür.

Oysa ki gerçekte, tüm şeylerin ve fenomenlerin karakteristiği durgunluk değil, aksine hareket ve değişimdir ve bu nedenle yalnızca tüm şeylerin ve fenomenlerin göreli durgunluk sorunlarını kavratmaya çalışan mantığın değil, aynı zamanda bir ha-

reketin, yani diyalektiğin mantığını da gerçeğe uygun biçimde kavraması gerekir.

O halde diyalektik, hareketin dış seyrinin kavranması için değil (bunun için sadece biçimsel mantık yeterlidir), aksine hareketin kendisinin kavranması için gereklidir. Lobkowicz ve diğerleri hareketi değil de, bir cismin durgunluğunu tanımlıyorlar ve de hareketi mantıksal olarak kavranabilen durgunluk ürünlerinin sonsuz bir toplamı durumuna getiriyor ve böylece de hareket sorununu çözmüş gibi bir izlenim yaratıyorlar. Bu kesinlikle doğru değil. Hareket, x olan bir mekan noktası, y olan bir zaman noktası değildir ve ayrıca A cisminin dolaştığı mekan noktalarının ya da hareketin yapıldığı andaki zaman noktalarının toplamından da daha fazlasıdır. Diyalektik eleştirileri hareketin içeriğini, amacını, özünü yakalayamıyor.

Burada söz konusu edilen çelişki, biçimsel mantıkla diyalektik arasında olan çelişki değil, aksine diyalektik ile metafizik arasındaki çelişkidir; çünkü biçimsel mantıktan vazgeçilemez, ama metafizikten vazgeçmek zorunludur.

Trendelenburg'un, çelişki ilkesi yalnızca hareket tarafından meydana getirilen nesneler için kullanılabilir, ancak hareketin bizzat kendisi için kullanılamaz, şeklindeki önermesi de oldukça ilginç.

Plehanov buna şöyle karşılık verir: Hareket, nesneleri meydana getirmekle kalmaz, aynı zamanda onları sürekli değiştirir. O halde hareketin bir mantığının olması gereklidir. Bu mantık kesiksiz ve kesikli karakteristiklerin birliğinden hareket etmek ve bu yüzden de «çelişkili» olmak zorunda. «Çelişki»nin bu mantığı, yani diyalektik, böylesi hareketlerin meydana çıkardığı nesneler tarafından çürütülemez.

«Biçimsel mantık her şeyden önce yeni sonuçların bulunması, bilinmeyenden bilinene doğru ilerlenmesi metodudur. İşte bu, ancak çok daha yetkin anlamıyla diyalektiktir. Diyalektik ayrıca biçimsel mantığın dar çevrenini aştığından dolayı kapsamlı bir dünya görüşünün tohumunu da içerir.

Matematikte de aynı ilişki vardır. Elementer matematik, sabit niceliklerin matematiği, en azından genel olarak biçimsel mantığın sınırları içinde hareket eder. En önemli bölümünü infinitesimal hesabın (*) oluşturduğu değişken nicelikler matematiği ise, diyalektiğin matematik ilişkilere uygulanmasından başka bir şey değildir. Burada, metodun yeni araştırma alanların-

daki çok yönlü kullanımı yanında, salt kanıt tamamen geri planda kalıyor. Aslına bakılırsa, diferansiyel hesapların ta başından başlamak üzere, yüksek matematiğin tüm kanıtları elemanter matematik açısından yanlıştır. Diyalektik alanlarda elde edilen sonuçlar, burada olduğu gibi, mantık aracılığı ile kanıtlanmaya kalkışılırsa, bunun başka türlü olması da beklenemez.

Günümüz diyalektik-eleştirilerinin bu üçüncü tipinin bir başka biçimi daha var. Bu göreli eklektizmin diyalektiğini ve diyalektik eleştirisi biçimlerini (yani Hegel, Marx ve Kierkegaard'ır «birleştirilmesi» gibi) diyalektik üst başlığı altında birbirine karıştırıyor. Bunun genel hatlarıyla örneğin Heiß ve Diemar tarafından anlatımını «Tarihsel Felsefe Sözlüğü»nde bulabiliriz.

KAYNAK : Dr Robert Steigerwald, Günümüzde marksizm - eleştirisi - Sorunlar, çelişkiler çürütmeler - VMB - Frankfurt 1986

TÜSTAV

*) İnfinitesimal Hesap Sonsuz küçüklükteki değerlerle yapılan hesap (ÇN)

Estetik ve Sanat Kuramı

DÜNYA EDEBİYATI BAĞLAMINDA «SUÇ VE CEZA»

Klaus STADTKE (*)
Çeviren : Oğuz ÖZÜGÜL

Dostoyevski'nın edebi kariyeri Gogol'ün ve **Anavatan Yıllıkları**'nın etkisi altında başlamıştır Kendileri de Doğalcı Okula bağlı unlü birer yazar olan redaktorler Grigoroviç ile Nekrasov yaşıtları Dostoyevski'yi, ilk yapıtı **İnsancıklar**'ı okuduktan sonra hayran kalarak aralarına almışlardır. Dostoyevski sonradan o günleri, «şiir sanatından, gerçegin ne olduğundan, 'o günkü durum'dan, **Müfettiş** ile **Ölü Canlar**'dan parçalar okuyarak elbette Gogol'den, ama her şeyden once Belinski den söz ediyorduk» (1) diye anımsamaktadır. Ancak İnsancıklar öyküsü bağımsız bir yeteneğin doğuşunu haber vermekteydi. Gogol'un grotesk figürleri öncelikle kendi dış dunyalarının işlevleri halinde görünmekteydiler. Gogol kendi yarattığı ve çevreyle karakter arasındaki istikrarlı ama aynı zamanda düşlemselmiş gibi görünen ilişkiler mekanizmasına sahip bir dünyanın çerçevesini aşmayı başaramamıştı. Dostoyevski ise bireyin sosyal çevreyle olan çelişkisini insanlararası ilişkiler ve düşünsel yansıtmalar düzeyine aktarmıştır. İlgisini çeken, özellikle psişik bir süreç olarak çevrenin yıkıcı etkileriydi. Makar Devuşkin mektuplarını sadece arkada-

şı Varvara Petrovna için değil, bir iç monolog olarak kendisi için de yazmaktadır. Devuşkin gerçeklik karşısındaki güçsüzlüğün den hiç olmazsa bilincinde kaçıp kurtulmaya boşu boşuna uğraşmış ve satırlar arasında arkadaşı Varvara Petrovna'ya bu ugraşını onaylaması için yalvarmıştır. Devuşkin'in içini döktuğu sözler, çocuksu-sevecen hümanizmini «iyi niyetlı yurttaş» ideolojisine bağımlı kıldığı ve bu ideolojiyle uyum sağladığı zaman traji-komik bir etki yaratmaktadır. Burada alaya alınan Devuşkin'in kendisi değil, tersine kişiliğinin toplumsal yönden aşağılanmasına karşılık bu düşünceleri yanılsamalı bir biçimde birleştirme çabasıdır.

Aynı yıl içinde yayımlanan Öteki adlı öykude duşunce dünyasıyla zorla kabul ettirilen devlet ideolojisi arasındaki çelişki bir bilinç yarılmasına neden olmaktadır. Romantik öteki kişilik-motifi ile Dostoyevski'ye «bir parça düşlemsel gelen» «sıradan memur» motifinin birleştirilişi başlangıçta Gogol'ün etkisiyle biçimlenmişse de, bu sentez çelişkının ancak ana duşünce olarak bilinç alanına aktarılmasından sonra tam anlamıyla gerçekleşebilmiştir. **Bir Delinin Notları**'nda Poprişçın'in dengesiz ruh durumu memuriyet yaşamının sadece devasa boyutlarda çarpıtılmış gerçekliğini yansıtmaktadır. Gogol'un aynı adlı öyküsündeki burun, sahibinin bir çeşit oteki kişiliği olarak yorumlanabilmektedir, ama yine de insanları tehdit eden bir nesneler dunyasının sımgesi olarak kalmaktadır. Her iki durumda da bir bilinç yarılması söz konusu değildir. Gelenek çizgisi bir parça daha uzatılırsa, o zaman ortaya Hoffmann ın Seytan İksiri adlı yapıtıyla olan benzerlikler çıkmaktadır. Kendini şeytani bir yazgı olarak öteki kişiliğine teslim olmuş sanan romanın kahramanı Merdarcus yaşam karşısındaki metafizik korkusuyla Golyadkin'e benzemektedir. Ancak Hoffmann bu garip-düşlemsel öteki kişilik figürünü sonuçta gerçekdışı bir hayal olarak ortadan kaldırmaktadır. Dostoyevski ise düşlemsel ve de patolojik yönden açıklanabilen kendi Öteki figürünü somut sosyal bir gerçeklikten çıkarak yaratmaktadır. Memur Golyadkin çevresinden, memurlardan, yazıhanedeki amirlerinden duyduğu panik halindeki korku içinde bu korku sınırını aşmaya çalışmaktadır. Amirinin kızıyla evlenme planının felaketle sonuçlanışı, bir kimlik sahibi olmadığına iyice inandırmaktadır kendisini. İşte bu, kendisince tasarlanan şeyleri şimdi acımasız bir rahatlıkla gerçekleştiren düşlemsel öteki-figürünün doğuş an'ıdır. Bu yeni Golyadkin yarat

cısının boş yere oynamaya çalıştığı liberal yurttaş, başarılı ka riyerist ve gammaz rolünü üstlenmektedir. Devuşkin'in umar sız bir biçimde birleştirmeye çalıştığı şeyler Golyadkin'in bilincinde birbirlerinden kesinlikle ayrılmaktadırlar. Bireyin kendi kimliğine ve sorumluluğuna ilişkin soru, ortaya görevini me kanik olarak yerine getiren bir tipin çıkmasına neden olmaktadır.

Dostoyevski **Bay Proharçin** adlı öyküsünde bilinç çelişkisini yeni bir tarzda, büyük romanlarını sezdiren bir tarzda biçimlendirmektedir.

Proharçin'in toplumsal konumu Golyadkin'in durumundan çok daha kötüdür ve o da yaşamdan büyük bir korku duymaktadır, ancak Proharçın çevreye karşı kimliğini kanıtlamaya kalkışmamaktadır. Proharçin'in gitgide artan bir şekilde kendini yalıtlayışı, tum dünyayı karşısına alan bir ben'in türemesine neden olan duyarsız ve ölçüsüz bir bencillikle sonuçlanmaktadır. Komşusunun bununla ılgılı olarak Proharçin'e yönelttiği giderek artan can sıkıcı sorular, tarihsel-felsefi soruna ilişkin bağlamı genişletmektedir · «Kendınızi yeryüzünde yalnız mı sanıyorsunuz? Yoksa dunya yalnız sizin ıçin mi yaratıldı? Belki de siz bir Napoleon'sunuz?» (2).

Edebı çalışmaları 1849'da kesintiye ugradıgı ve idamdan dönerek sürgüne gittigi zaman Dostoyevski daha sonraki yapıtlarının kimi ana motiflerine çoktan bir bıçım kazandırmıştı bile

Omsk'ta edindıgi acı deneyimlerle yoğrulmuş olarak on yıl sonra Petersburg'a donen Dostoyevskı, reformlar arifesinin gergin ve canlı siyasal ortamında bir yazar ve de gazeteci olarak kamu oyunu etkılemeye kesin karar vermişti Siyasal tutukluluk yılları Dostoyevski'nin enerjik karakterinde bir değişiklik yapmamış, halkla dolaysız ilişkileri nedeniyle sadece inançları degişmişti. Dostoyevski daha sonra anılarında, Rusya'yı sözümona devrimci bir mekanizmayla değiştirmek isteyen düşülkusel sosyalizmin karşısında kapıldığı yüzeysel ve kuramsal tutkudan başlayarak, tutukevinin ağır koşulları altında aydınlara özgü bağımsızlığını ve seçkinci başkaldırı bilincini yıtirdiği sürgün yıllarına kadar uzanan yolu betimlemiş ve daha sonraki yaşamıyla yapıtları için kendısine yeni kaynaklar sağlayan bir görüşe, «kendisinin halktan biri olduğu, onlarla bır tutulduğu, hatta en alt tabakalar düzeyıne kadar indirildiği» (3) göruşüne varmıştır. Genç Dostoyevski'nin kuramsal dünya imgesi sıkı bir de-

reyden geçmiş ve önemli birçok noktada tutarlı olmadığı ortaya çıkmıştır. Bu arada Avrupa'da erken-burjuva ilerleme kavramının ve düşülküsel sosyalizm kuramlarının 1848 devrimleriyle pratikte denenişi burjuvazinin kesın yengisiyle sona ermişti. 1862'de Avrupa'ya yaptığı ilk yolculuğu sırasında kendi deneyimlerini tarihsel deneyimlerle karşılaştırma fırsatını bulan Dostoyevski, bunun sonuçlarını **Yaz İzlenimleri Üzerine Kış Notları** (1863) adlı yapıtında toplamıştır. Dostoyevski Londra'da büyük kente özgü kitle toplumunun ürkütücü görünümüyle karşı karşıya kalmış ve Paris kenti de özgürlük, eşıtlik, kardeşlik ıdeallerini gitgide artan ekonomık ve ahlaksal bir baskı halıne getirmiş olan burjuvazinin rahat yaşamı üzerıne kaleme aldığı parlak bir denemeye esin kaynağı olmuştur. Ne var ki Londralı işçi, dilenci ve fahişe kıtlesi zengın Parıs burjuvazisinden sadece nicel olarak ayrılmaktaydı. Aslında hepsi bencil ve mülk sahibiydiler, toplum da mülk sahiplerının korkusundan ve mülksuzlerın açgözlülüğünden besleniyordu. Dostoyevski'ye göre o günkü sosyalist düşülkuler de bu «batıya özgü yaşam ilkesi»nın dışına çıkmıyorlar ve olsa olsa mekanık biçimde yonlendirilen bir kitle toplumu («karınca yığını») kurmaktan öteye gidemiyorlardı.

«Yüzyıllar boyunca ınsanlara yavaş yavaş benımsetilen» bu ilkenin karşısına Dostoyevski kendi «doğal kardeşlik yasası»nı çıkarmıştır: Buna göre, «gelişmış guçlu bir kişilik» «herkesin mutluluğu» için kendini feda etme geregini kendiliğinden duyacaktır. «İnsan kardeşlik duygusunu... içinde hissetmelidir, hem de halkın yüzyıllar boyunca çektiği acıları dikkate almadan.. tek sözcükle, kardeşçe bir beraberlik gereksınimi insanın doğasında bulunmalıdır»(4)

İnsanın doğasını, (entelektuel) kendini tanıma konumundan kardeşliğe giden yolu ve başkaları için kendini feda etmeyi vurgulayan Dostoyevski'nin burada, ilkesel olarak düşulkücülerin etik ve aydınlanma geleneklerinden ayrılmadığı belli olmaktadır. Ancak geçirdiği deneyimler tutumunda bazı değişikliklerin meydana gelmesine yol açmıştır: Avrupa'daki sosyalist hareketın pratık sonuçları karşısında düş kırıklığına uğramış ve devrimcilerle Rus halk kitleleri arasındaki uçurumdan etkilenmiş bir biçimde etiksel konumunu toplumdaki belirli örgütlere olan tum pratik bağlardan koparmış, kardeşlik kategorisini bireysel bilincin sorumluluğuna bırakmıştır. Gerçi Dostoyevski etiksel-

olanın bir bilinç işlevine indirgenmesini düşülküsel buluyordu, ancak öte yandan nesnel bir «insan doğası»na karşı çoktan duyulmaya başlanan kuşkuları çürütmeyi de pek başaramıyordu. Yapıtlarına dinsel bir boyut katmaya karar vermeden önce **Yeraltın'dan Notlar'ı** (1864) kaleme alan Dostoyevski burada, felsefi ve estetiksel çevrenleri daha sonraki romanlarının büyüklüğüne yaklaştıracak şekilde genişletmiştir. Öykünün kahramanı, Marx'ın Proudhon örneğinde toplumsal çelişkinin cisimleşmesi olarak tanımladığı (5) küçük burjuvanın ta kendisidir. Öte yandan, öznelci alaycılığı reel dünyayı **ad absurdum**'a vardıran Kierkegaard'ın Sokrates'ine de benzemektedir Dostoyevski'nin paradoksçusu Proharçin türünden «çelişkili öğelerin kaynaştığı» bir Rus'tur; bir parça daha akıllı, felsefe yapan Petersburglu bir memurdur. Ne Yapmalı?'yı eleştirel gozle okumuştur. Gogol okulunun son örneklerinden, aşağılanışına sadece çevreyi türüyle yadsıyarak karşı koymaya çalışan biridir. Bu anti-kahraman gerçekligi Hegelci anlamda reel ve akla uygun olarak benimsemekten kaçınmakla kalmayıp, aynı zamanda bu gerçekligi gelecekte sosyal yönden akla uygun bir biçimde düzenlemeye ilişkin her çeşit kuramsal düşünceyi de reddetmektedir. Ekonomik yarara ve akılcı bir etik'e dayanan uygarlıkçı ilerleme sistemlerinin karşısına, «tum bu olumlu akıllılığa kendi uğursuz-fantastik öğesini katmak» için sınırsız öznelciligini, iradesini ve geçici heveslerini çıkarmaktadır. Her çeşit bilimsel-kuramsal ilerleme duşüncesi, ölçusüz ve ahlaksız bir mülkiye çabasının süslemeleri haline gelmiştir. «Sonra biri çıkıp da» diye kahraman ders vermektedir, «gövdendeki tek bir yağ damlasının senin için yüz binlerce hemcinsininkinden daha değerli olması gerektiğini, erdemlerin, odevlerin, önyargıların ve öteki safsataların hep bu sonuca çıktığını kanıtlarsa itiraz etme, çünkü bu matematikte iki ker ikinin dört etmesi gibi kesindir» (6). Kahraman, Kış Notları yazarının ideoloji eleştiricisi konumunu üstlenmekte ve Fourier ile Petraçevski ve de 60'lı yılların devrimci demokratları arasında hiçbir ayrım yapmadan tüm düşülkusel sosyalist seçenekleri, bir zamanlar tanrısal yazgıyı dünyaya akılcı yonden egemen olma konusunda insanın sahip olduğu yeteneğe ilişkin düşünceye çeviren erken-burjuva ilerleme inancı kavramının kapsamına sokmaktadır Tek ölçut olarak da edindiği kendi deneyimlerini ve 1848'den sonraki tarihsel deneyimleri almaktadır. Bu noktada yazar ve kahraman, ifade tarzına

varıncaya kadar, neredeyse uyum içindedirler. Kahramanın kendi karşıt-konumunu oluşturduğu yerlerde ilkesel ayrılıklar ve ayrımlar aynı şekilde açık seçik belli olmaktadırlar. Dünya ile Ben'in radikal bir biçimde karşı karşıya getirilişi («tek başı mayım, ama onlar hep birlik - işte böyle»), ilk yapıtlara bir geri dönüş gibi görünmektedir. Oysa ilk öykülerin havası, içedönük bir bilincin tüm varoluş biçimlerini incelemek için bir ortamı oluşturmaktadır. Kahramanın yaşam öyküsü çalıştığı dairede başlamaktadır. Burada dilekçe sahipleriyle işlerini takip edenlerin karşısında iktidarın tadını çıkarmaktadır. Ne var ki bürokratik işlerdeki hareket serbestliği çok kısıtlıdır Kahraman rastlantı sonucu bir mirasa konduktan sonra dairedeki işinden ayrılmakta ve «yeraltı»na çekilerek kendisini iyice yalıtlamaktadır. Ezilen küçük burjuvanın sosyal konumu, her çeşit eylemden yoksun bırakılan, içini kuşkular kemiren, ama bu kuşkular sayesinde ayakta kalan, kendini gerçekliğe bağımlı hissettiği için bu gerçekliği küçümseyen ve ondan korkan bir bireycinin felsefi konumuna dönüşmektedir. Kahraman ölçüyü kaçırıp taşkınlıklarda bulunduğu sürece sık sık düşler dünyasına sığınmaktadır: «Oysa her şeyi uzlaştıran bir çıkış yolu bulmuştum, bu, tüm 'güzelliklerin ve yuceliklerın' kurtarılmasıydı, elbette ki hayalimde» (7). Bu düşlerde estetiksel-fantastik bir kendini beğenmişlik, kendisini Napoleon'un yerine geçiren akıldışı bir haz düşkünlüğü oluşmakta, reel acılarla aşağılanmalar da bilinçte estetiksel bir haza dönuşmektedır. Gogol'ün Poprışçin'i gerçekliği kendi imgelemiyle degıştırmıştır «Yeraltı»nın kahramanı ise estetikleştirici bir alaycılık geliştirmektedir; buna göre, reel dunya ile imgelem sadece bireysel geçici heveslerle tutkuların kaynağı olarak vardırlar. Gerçeklikteki en aşağılık ve bayağı taşkınlıklar imgelemdeki başı göklerde Napoleon düşlerince dengelenmektedir. Reel varoluşun sefilliği ile imgelem dünyasının boyutları arasındaki karşıtlık gitgide keskinleşmektedir. Kierkegaard 'ın kahramanları ve adsız ötekiler, gerçeklikteki varlıkla bilinçteki tasarım arasındaki çözülmez çelişkilerden çıkış yolunu hiç olmazsa dinsel çilecilikte bulmaktadırlar (8). Dostoyevski ise kahramanını, ahlaksız estetikçiliğin trajiklığini, insanların çektiği gerçek acılar karşısında yitirdiği reel bir karar verme konumuna getirmektedir. Fahişe Lisa, bir dost bulduğuna inanarak kahramanı ziyaret ettiğinde şu açıklamaları duyar kendisinden: «Çünkü bunlar boş gevezelikten, boş hayallerden ibaretti,

aslında istediğim nedir bilir misiniz? Hepinizin yerin dibini boylamanız! Huzur, sükunet istiyorum ben, beni rahatsız etmesinler diye bütün dünyayı bir metelığe satarım...» (9). Bu kin dolu sözler, kahramanın boş gevezelik diye geri aldığı daha önceki duygusal ahlaksal vaız gibi estetiksel bir etki yaratmayı hedeflemektedir. Lisa çıkıp gittikten sonra kahraman kendi yaşamından çıkarak anlattığı öyküde, dünyaya yabancı ve küstahça bir sinsilik içinde bir köşede ahlaksal yönden çürüyen bir anti-kahraman sergilediğini kabul etmek zorunda kalmaktadır.

Kahramanın hayali bir dinleyiciyle ya da okurla sürdürdüğü diyalogta iki önemli temel konum karşı karşıya gelmektedir: Avrupa sosyalizminin ilk yıllarındaki kuramlarında sürüp gitmiş olan Aydınlanmanın akılcı dunya imgesi ile Max Stirner'in sosyal, Sören Kierkegaard'ın felsefi düzeyde formüle etmiş oldukları, Dostoyevski'nin de özellikle bu felsefenin estetikçi öğesini incelediği aşırı bir öznel idealizm. Kahramanın sosyal konumdan «katışıksız» bir felsefi konuma geçişi ile erken ve geç burjuva dünya imgeleri arasındaki diyalog, öncelikle Rus küçük burjuva aydını sorunsalını yansıtan motiflerdir. Bu aydınların duydukları sosyal varoluş korkusu, status quo'ya karşılık seçeneksel bir çözüm içeren yeni, pratik bir dünya imgesini umutsuzca arayışlarının dipdüzeyini oluşturmaktadır. Bu, Çernişevski'nin **Ne Yapmalı?**'sındaki temalardan biridir de aynı zamanda. Kahramanın romana yönelik imaları, burada sunulan çözümün kendisini tatmin etmediğini göstermektedir. Ancak yazar kahramanını bu noktada ne denli onaylarsa onaylasın, öykünün yapısı bağlamında ortaya çok daha önemli düşünsel bir başat çıkmaktadır: Çernişevski'nin reddedilen devrimci ilerleme düşüncesine seçenek olarak öne sürülen anti-kahramanın felsefi tekbencliği (solipsizm) Her iki yazar da felsefi bir savı Rus toplumu pratiğinde deneyden geçirmektedirler. Felsefi düşünceler diyalogta ve bir öykü süjesi içinde dağılıp gitmektedir. Dostoyevski Ne Yapmalı? romanındaki kimi kavramları ve olayları polemik tarzında **Yeraltından Notlar**'ına aktarmaktadır.

Süjenin merkezinde yer alan kahramanla fahişe Lisa'nın karşılaşması olayı da bunlardan biridir **Ne Yapmalı?**'da Kirsanov Kriyukova'yı onursuz bir yaşam sürmekten kurtarırken, Dostoyevski'nin kahramanı bu görevi yerine getirecek değerde görmemektedir kendisini; tersine, Lisa kahramana acımaya ve yardıma hazırdır: «Ezdiğim, aşağıladığım Lisa beni tahmin ettiğim

den çok daha iyi anlamıştı... karşısında mutsuz birisinin bulunduğunu anlamıştı» (10). Ama kahraman etkili bir söylevden sonra yine herkesten uzak kendini beğenmişliğine çekilmektedir Kahramanın konumundaki yapmacık trajiklik toplumsal çevreyle temasa geçtiğinde groteks bir bayağılığa dönüşmektedir. Bu temas ileride Dostoyevski'nin kahramanlarının tüm felsefi-kuramsal düşüncelerinin denektaşı olacak, **Yeraltından Notlar**'ın biçim ve motifleri de ilk büyük romanı **Suç ve Ceza**'ya yansıyacaktır.

Dostoyevski roman üzerindeki çalışmalarına 1865 yılında Wiesbaden'de bir otel odasında başlamıştır. Ne günlük yiyeceğini ne de akşamları yaktığı mumu ödeyecek parası vardı. **Rus Ulağı** redaktörüne birkaç sözcükle şöyle açıklıyordu. «Bu, işlenen bir suç üzerine kaleme alınmış psikolojik bir öyküdür. Olay günümüzde, bu yıl içinde geçmektedir ..» (11). Ardından konu hakkında kısaca şunları yazıyordu: Eski bir öğrenci tefeci bir kocakarıyı öldürmektedir. Cinayetin motifleri aşırı yoksulluk, kuşkulu inançlar ve düşüncelerdir. Vicdan azabı çeken öğrenci kısa süre sonra kendiliğinden polise teslim olmaktadır. Kriminal-psikolojik tema Omsk'tan döndüğünden beri Dostoyevski'yi meşgul etmekteydi Yaptığı sayısız gözlemler, **Ölüler Evi**'ndeki tutuklu suçlulukların yaşam öyküleri tek bir roman dokusu içinde birleşiyor ve Dostoyevski'nin bu temaya bir biçim kazandırarak dünya çapında ün kazanma isteği, 1866 yılı sonlarında **Suç ve Ceza**'nın son bölümü basıma girdiğinde yerine geliyordu.

Bu edebi başarıya giden yol bir dizi siyasal-felsefi inceleme ile **Yeraltından Notlar** türü yapıtlar üzerinden geçiyordu. Dostoyevski'nin ilk romanından, kısa süre sonra okurların aklında sadece oldukça etkileyici olan adı kalmıştır: **Aşağılananlar ve Horgörülenler.** Dobrolyubov bir eleştirisinde, bu romanı «ayrıntılı estetiksel bir çözümlemenin konusu» yapmaya değmez, diye yazıyor (12) ve yazar da anılarında bu kitaptan yalnızca yaklaşık elli sayfanın edebi bir değere sahip olduğunu belirtiyordu.

Buna karşılık **Suç ve Ceza** sadece gerekli düşünce yoğunluğunu değil, aynı zamanda kendi yaşantısını ve kuramsal düşüncelerini edebi imgelere dönüştürmesini bilen deneyimli bir yazarın olgunluğunu da sergilemektedir. Bir dönemin estetiksel yönden tipikleştirilmesi olarak Petersburg kentinin keskin çizgilerle belirtilmiş bir anlık görüntüleri gerçekçi bir roman biçimi içinde birbirini izlemektedir Dostoyevski Dante, Schiller ve Hu-

go'da bulduğu bir düşünceye biçim kazandırmaktadır: ... «onların formülü şöyle: Yuzyılların durgunluğunun, olayların ve toplumsal önyargıların yükü altında haksız yere ezilen kimliğini yitirmiş insanın yenilenmesi» (13).

Bu yükün Dante'ye özgü simgeleri romanda, Raskolnikov'un caniyane düşüncelerinin dipdüzeyinde «Petersburg'un yakıcı sıcağı» olarak, Svidrigaylov'un erotik düşler gördüğü gecede yağan «sağanak» şeklinde ve açgözlü tefeci kadının «ışıldayan gözleri»nde karşılığını bulmaktadır (14).

Schiller'in **Don Carlos Üzerine Mektuplar**'da belirttiği, tutkuların bireydeki düşünme sisteminden ayrı tutulmaması gerektiğine ilişkin görüşü yürekten benimsemekte ve bir suçlunun itirafları süjesi de açık seçik Hugo'nun **Bir İdam Mahkumunun Son Günü** adlı yapıtını örnek almaktadır.

Evrensel bir edebiyat dilinde varolan simgeleri hiç çekinmeden başka bir dile aktarmak, bir zamanlar Goethe'nin Eckermann'a karşı savunmuş olduğu bir yöntemdir. Dostoyevski bu sanatçılardaki yetkin uygulama tekniğini, ozellikle bir ozan olarak kendilerini yabancı bir ulusal karakter yerine koyabilme yetilerinde görüyordu ve Puşkin'in evrensel duyarlığına dikkati çekiyordu; bu duyarlık, kanısına göre, büyük şairin ulusallığının bir kanıtı da oluyordu aynı zamanda «Çünkü Rus halk ruhunun gücü, eğer sonuçta tüm dünyayı, insanlığı kapsayan bir evrenselliğe ulaşma çabası değilse nedir? Bütünüyle halkın şairi olduktan sonra Puşkin, halkın gücüyle temasa gelir gelmez bu gücün gelecekteki belirleyiciliğini farketmiştir hemen» (15).

Dostoyevski ulusallık kategorilerine ve bu kategoriyle içeriğini insanlar ve de halklar için önerdigi seçenekten kazanan edebiyatın tüm dünyayı, insanlığı kapsayan hedefleri arasındaki karşılıklı ilişkilere ilişkin klasik konuma yeniden gelişinin sonuçlarını, 1880 yılında Puşkin üzerindeki konuşmasında yer alan bu sözlerle formüle ediyordu. Dünya edebiyatının motif ve simgelerinden yararlanmak için, halk ruhundan kaynaklanan kendi edebiyatındaki motif ve simgelerin iyi tanınması gerekmektedir. Deneme tarzında kaleme alınmış **Yeraltından Notlar**'da ulusallığın ötesinde tarihsel-felsefi bir giriş bölümüyle ele alınan, **Suç ve Ceza**'da büyük bir sanat yapıtı halinde yoğunluk kazanan «ezilen insanın yenilenişi» teması, böylece Rus motiflerinden çıkarak daha iyi kavranabilmektedir. Eğer tarihin tutucu yönden tahrif edilişine göz yumulmak istenmiyorsa, o zaman

Reform çağının tarihsel konumuna, sınıflarla bireyleri ülkenin gitgide burjuvalaştırılması ile sosyal bir devrim arasında seçim yapma durumunda bırakan ekonomik ve de ahlaksal bir karar verme zorunluluğuna yeniden göz atma gereği doğmaktadır; üstelik bu, yalnızca kuramsal bir sorun da değildir.

Reformlar sırasında yerlerinden olan, yoksullaşan memurlar, çiftlik sahipleri, subaylar, köylüler ve rahipler «ne yapmalı?» sorusunu, öncelikle kendi canlarını kurtarmak için sormuşlardır. Petersburg'un, Nevski bulvarından ve Aleksandra tiyatrosundan uzak kenar mahallelerindeki yaşamı betimleyen notlardan, konuşmalardan ve öykülerden, açlığı felsefe haline getirenlerin sesi yukseliyordu· «Beni dışlamak isteyen topluma ben de sırt çevirirım... Çalacağım, hem de öyle ufak tefek değil, ikiyüz, beşyüz bin ruble filan. Ben otekilerden daha mı aptalım sanki? ...Büyülü bir dairenin içindeyiz ve bir kez çekilmiş olan bu sınırı aşmaktan korkuyoruz» (16).

Bu, henüz Rusya'da «hiçbir şeyin tamamlanmadığı, hatta daha hiç başlamadığı» (17) sırada boşlukta yüzen bulanık, garip, kuşkulu düşüncelerden oluşan bir dünyadır. Bu gizemli hava **Yeraltından Notlar**'a egemen olmakta ve **Suç ve Ceza**'ya da geçmektedir. Ancak kendinden öncekinin, memur ve «anti-kahraman»ın tersine Raskolnikov, bu buyülü dairenin sınırını cinayet işleyerek aşma cesaretini göstermektedir. Bu cinayet romana, bireysel bir yazgının elle tutulur somutluğunu kazandırmaktadır. Ancak sınırı «aşma» denemesi olarak işlenen suç geniş kapsamlı tarihsel ve felsefi bir bağlamı da çağrıştırmaktadır.

Cinayetin motiflerini iki yönden topluma bağlı gören Dostoyevski **Ölüler Evi**'nde şöyle yazmaktadır «Adamcağız kendi halinde, sessiz yaşamakta, çilesini doldurmaktadır; diyelim ki ya bir mujik ya da birinin toprak kolesi, bir küçükburjuva, belki de bir askerdir. Bir bakmışsın artık sabrı taşmış, daha fazla dayanamayarak düşmanını, kendisini ezeni bıçaklayıvermiştir» (18). Bu durum toplumsal baskıdan kaynaklanmakta ve örneklerde buna uygun olarak seçilmektedir. Suç işleme ile toplum arasındaki ilişkilerin ikinci yönüne, Puşkin'in **Çingene** adlı şiiri anımsatılarak dikkatler çekilmektedir: «Aleko cinayet işlemiştir. Kendi idealine yaraşır bir kişi olmadığının bilincine varmak ruhunu acılara boğmuştur. İşte bu, suç ve cezadır» (19). Puşkin'in Aleko'sunu çingene yaşamının yabansı ve doğal özgürlüğünden koparmaya çalışmış olan uygarlıkçı saygınlık kazanma ve mül-

kiyet hırsı sonuçta onun cinayet işlemesine ve vicdan azabı çekerek trajik bir yalnızlığa düşmesine neden olmuştur. Yeraltının kahramanı gibi Aleko da, Dostoyevski'ye göre, sürekli düşüncelere dalan ve tümüyle bencil bir bilincin acısını çekmektedir. İşlediği cinayetin motifi toplumsal baskıdan değil, entelektüel güdülü bir bencillikten kaynaklanmaktadır.

Raskolnikov'da ise iki motif birbirine bağlıdır; bu motifler yazara, sıradan bir cinayet öykusü örneğinde bireyle kapitalist toplum arasındaki ilişkileri ayrıntılarıyla araştırma ve aynı zamanda bu toplumun ve bürokratik-mekanik ceza uygulamalarının ötesindeki insan davranışının ahlaksal sınırlarını gösterme olanağını sağlamıştır.

Yoksullluktan doğan bir dürtuyle Raskolnikov «batıya özgü» yaşam ilkesinin etkililiğini denemeye ve kabagüç kullanarak mülkiyet sahipleri sınıfına geçmeye karar vermektedir. Ne var ki, kuramın buyüsu cinayetten sonra dagılıp gitmekte, ahlaksal sınırı aşmakla maddi ve ideolojik zorluklardan kurtulamamaktadır. Kendisi için yeni olan acımasız katil ve bencil rolünü hiç olmazsa bir kez bile oynamaya yanaşmadan, burjuva toplumu tarafından sessizce onaylanan, zenginlerin yerini almak için yoksulların dort gözle içinde bekledikleri kısır dongüyü terketmekte, acı çekerek kendisini yalıtlamaktadır.

Ancak ideolojik çağrışım alanı ahlaksal duşkırıklığıyla sınırlı kalmamaktadır. Dostoyevski, Avrupa romanı için çok tipik olan tarihte kişiliğin rolu sorununu daha da genişletmektedir. Burada sözu edilenin dunya tarihi olduğu Muhammed, Lykurg, Solon ve Napoleon'a yapılan göndermelerden anlaşılmaktadır. Bu kişilikler Raskolnikov'un kuramında buyukluk ve önemlerine, olağanüstü insanlara özgü özel bir etik'in uygulanması nedeniyle ulaşmaktadırlar; bu insanların dünyayı kendi tasarılarına göre değiştirmeye ilişkin guçlü iradeleri, kabagüç kullanma ve suç işleme ahlaksal hakkını da içermektedir. Ancak Raskolnikov bilincinde reel tarihsel bir eylem ilkesini değil, burjuva ideolojisinin sınırları içinde meydana çıkmış bir söylenceyi canlandırmaktadır; bu söylence burjuvazinin sıradan günlük yaşamına kahramanlık günlerinden kalan mirasın meşruiyetini kazandırmaktadır. Çünkü tarih artık değişmiştir. Kahramanlık düşlerini bir zamanlar benliğinde canlandırmış ve tüm dünya tarafından tutarlı bir bütün sayılmış olan Napoleon kişiliği, III. Napoleon'un egemenliği altında imparator söylencesini siyasal sermayeye

çeviren sayısız küçük bencillere ve işbilir dolandırıcılara dönüşmüştür. Raskolnikov 1865 yılı Petersburg'unda bu söylenceyi ciddiye almakta ve kaçınılmaz olarak kişiliksiz bir katil rolüne girmektedir. Başarısızlığının anlıksal olarak kavranabilen ilk sonucu, çağdaş Napoleon rolünün kendisine değil, devlet memuru Lujin'e verildiğini anlamış olmasıdır. Raskolnikov'un gerçekleştirmeye kalkıştığı deney, tarihsel-felsefi söylencenin Lujin gibi namuslu insanlarca ciddiye alındığı zaman toplumu hangi tehlikenin beklediğini göstermektedir. Stirner, Carlyle ve III. Napoleon'dan Nietzsche'nin **Ecce Homo**'suna dek uzanan yolda üstün insan tapıncına yapılan katkılar Dostoyevski'de tarihsel pratik için felakete yol açan sonuçları içinde nitelenmişler ve reddedilmişlerdir.

Yeraltından Notlar'da olduğu gibi yazar burada da sosyalist toplum düşülküsüne bir göz atmaktan kendini alamamaktadır. Razumihin, «bir matematikçi kafasından çıkmış, insanları zaman geçirmeden normal bir düzene sokacak olan sosyal sistem-
(20) karşısında coşkuya kapılmaktadır. Ama romanda artık söz konusu olan sadece ideoloji eleştirisi değil, toplumu pratik yönden değiştirme yöntemleridir de aynı zamanda. Raskolnikov kendi makalesini yorumlarken bilim adamlarıyla yasa koyuculara, toplumun mutluluğuna giden yoldaki tüm pratik engelleri gerekirse kabagüce başvurarak ortadan kaldırma hakkını tanımaktadır. Solon ve Lykkurg'un yanı sıra verdiği Newton ile Kepler örneği, sosyalist kuramların Razumihin tarafından bir matematikçi kafasından çıkmış ve salt mekanik diye nitelenişini kolayca anımsatacak şekilde seçilmiştir. Ayrıca Newton ile Kepler'in olağanüstü kişiler olarak Napoleon'la da birlikte anılması, Dostoyevski'nin Napoleoncu ilkeyi sosyalist devrimcilere uyguladığını ve onları, kanısına göre, kabaguce başvurarak ve tarihe karşı çıkarak toplumu mekanik bir kurama bağımlı kılmak istedikleri için kınadığını göstermektedir. Bu keyfi uygulamanın somut tarihsel nedenini, 1866'daki Karakozov-suikastının üzerinde yarattığı derin etki oluşturmaktadır. Güncesinde Çernişevski ile yaptığı hayali bir konuşmadan, 1860 yılında devrimci kuramları onaylama ile eleştiri arasındaki dengenin henüz bozulmadığı anlaşılmaktadır. Romanla ilgili notlarda Razumihin ile Rahmetov'un karakterleri arasında koşutluklar bile görülmektedir. Razumihin'in düşünce sistemindeki ideolojik yön değişikliği, anti-ses

yalist tutumu büyük bir olasılıkla Karakozov-suikastından sonra ortaya çıkmıştır.

Dostoyevski'nin Rusya'daki sosyalist hareketin kuram ve pratiğine yönelik saldırısı eleştirmen Pisarev'in **Suç ve Ceza** üzerindeki bir denemesinde bu saldırıya polemik tarzında yanıt vermesine neden olmuştur: «Kendilerine tanınan hakları ilk önüne geleni öldürmek ya da pazarda hırsızlık yapmak için kullanırlarsa Kepler ile Newton'u olağanüstü kişilikler diye tasarlamak mümkün olur mu?» Bu iki doğabilimcinin Dostoyevski'de içinde bulundukları bağlamı Pisarev burada bir çırpıda ortaya çıkarmaktadır. Pisarev'in tarih anlayışına göre tarihsel kişilikler kendi istek ve kararlarına göre değil, «kapsamlı, genel nedenler»le, yani «ulusun düşünce tarzının niteliği ve elemanter gereksinimleri»yle uyum içinde davranırlar. Kabagüç kullanılması ancak tarihsel bir zorunluluktan çıkarak haklı görülebilir: «Tarihsel kişilikler açık bir savaşın zorunluluğuna inandıkları zaman, danışmanlık rolünü komutanlık rolüyle değiştirirler» (21). Pisarev eleştirisinde devrimci-demokratik eylem programının genel ilkelerini geliştirirken, Dostoyevski'nin sosyalizm-eleştirisi öncelikle, Karakozov'un da dahil olduğu anarşist-terörist grupları hedef almaktadır. Bu gizli polemik, 60'lı yıllardaki Rus kurtuluş hareketinin çelişkili yönsemelerini yansıtmaktadır. Ancak bu sorun, burjuva ideoloji-sistemine yönelik kapsamlı eleştirinin sadece küçük bir bölümünü oluşturmaktadır. Polisin, bir «nihilist» olup olmadığı sorusuna Raskolnikov bir süre düşündükten sonra yanıt vermektedir: «Ha-hayır.»

Petersburg kentinin görüntüleri romanda 1865 ilkyazının yalnızca iki haftasıyla sınırlı kalmaktadır. Görünüşte bu denli aşırı kısıtlı bir ortamda bir dönemi ayrıntılarıyla betimleyen bir romanın içerik ve amacını ortaya çıkarmak için yapıtın yapısını inceleme gereği doğmaktadır. Romanın kuruluşundan Dostoyevski'nin, klasik Avrupa romanı için tipik olan süjenin yatay gelişimini toplumsal bir kronik olarak ve kahramanın yaşam öyküsünü de aynı anda gerçekleşen reel ve psişik süreçler nedeniyle bir eşit enine kesit oluşturan dikey bir eksen üzerinde yansıttığı anlaşılmaktadır. Raskolnikov, Marmeladov ya da Svidrigaylov'un yaşam öyküleri romandaki olayların dışında bir önöykü olarak kalmakta ve romanda sonuçlanan toplumsal birer dram içermektedirler. Ancak bu önöykuler romandaki olaylara doğrudan doğruya bir yön vermemektedir, daha çok kahraman-

ların bilincinde ahlaksal bir yük olarak belirmekte ve buradan süjenin gelişmesini etkilemektedir. Bu yuzden Dostoyevski'nın romanları, hazırlayıcı bir giriş bölümünün eksik olduğu izlenimini yaratmaktadır. Romanın konusu, aralarında nedensel bir bağ bulunmayan bir dizi felaketin üst üste gelmesinden oluşmaktadır. Raskolnikov'un işlediği cinayet, Marmeladov'un ölümü, Katerina İvanovna'nın evindeki cenaze töreni, ardından kadının ölümü ve Svidrigaylov'un intiharı birbirini izleyen kötü rastlantılar gibi görünmektedir. Bu gerçeklik kişilerin düşüncelere boğulmuş bilinçlerinde defalarca yansımaktadır. Tüm olup bitenler düşünceler ve konuşmalar halinde yeniden canlandırılmakta, açıklanmaktadır. Böylece romanda, örneğin cinayetin ve motiflerinin sekiz degişik yorumuyla karşılaşırız. Duşünceler ve kuramlar konusundaki pro ve contra görüşler de diyalog halinde verilmektedir. Raskolnikov'un makalesi ile annesinin mektubu gibi belgeler monolog ve diyaloglar üzerinden aktarılmaktadır. Gerçekliğin bireylerin bilincinde farklı şekilde yansıyışını, görünüşe göre sonsuza dek genişletmek mümkün olmaktadır. Bu diyalog ilkesine daha önce yeraltının anti-kahramanı biçim vermiştir: «Düşünme alıştırmaları yapıyorum ve bunun sonucunda her birincil neden bir başka, çok daha birincil bir nedeni gerektiriyor, böylece sonsuza dek sürüyor bu durum» (22). Ne var ki, **Suç ve Ceza**'daki diyaloglar, sınırsız bir alaycılıkla gerçekliği anlamsız hayaller haline getiren semeresiz ve boş monologlar değildir. Romanın kahramanları bir tartışma sırasında olayların ve var oluşlarının anlamını öğrenmeye çalışırlar. «Kendimizi yavaş yavaş gerçeğe uyduracağız» (23), diye umut etmektedir Razumihin. Diyalogların havası romanın «gerçeği»nden farklı uzaklıkta bulunsa, hatta onun tam karşıtı olsa bile, bütün bu diyaloglar işlevsel bağlamda roman gerçeğinin meydana çıkarılmasına yardımcı olmaktadırlar. Bu nedenle Bahtin çoksesli roman kategorisinin Dostoyevski'de özellikle diyalog içinde biçimlendiğini söylemektedir: «Birbirleriyle çatışan gerçeklerin bu diyalogu dışında ne önemli bir olay ne de başkişinin önemli bir düşüncesi gerçekleşmektedir» (24).

Ancak Dostoyevski bu genel diyalogun üstüne bir ikinci, bilinçsiz düşünce düzeyi çıkarmaktadır. Daha ilk bölümde kahraman adeta muştularcasına şunları açıklamaktadır: «Hastalık durumunda düşler genellikle alışılmışın dışında bir yoğrumsallık, açıklık kazanmakta ve gerçekliğe çok benzemektedirler. Ki-

mi zaman ortaya tüyler ürpertici bir görünüm çıkmaktadır, ama ... şaşırtıcı, ancak estetiksel yönden yine de genel görünüme uygun ayrıntılarla dolu olan bu durum ne kadar gerçeğe yakın olursa olsun, düş gören kişinin uyanıkken bunu düşunebilmesi mümkün değildir...» (25). **Suç ve Ceza** ile ilgili notlarında Dostoyevski, önemini belirtmek için «düş» sozcüğünün altını çizmiş, büyük harflerle yazmış ya da arkasına bir ünlem imi koymuştur. Gerçekten de düşgörüntüler romanda, yazarın önemli mesajlarını aktaran bir çeşit ustgerçekliğe dönüşmektedirler. Örneğin Svidrigaylov'un düşünde, işlediği suçu ve içine düştüğü ruhsal çıkmazı bilinç duzeyine yukselten belirgin görüntüler yüzeye çıkmaktadırlar. Raskolnikov da aynı motifle birbirine bağlı bir dizi duş görmektedır. İlk düşte sarhoş iki mujik bir atı öldürünceye kadar dovmekte, ikincisinde polisin biri Raskolnikov'un ev sahibesine dayak atmakta, uçüncü düşte kendisi, sessiz kahkahalarla yüzüne gulen tefeci kadının kafasına baltayı indirmekte ve dördüncüsunde de dunyanın sonuna ilişkin ürkütücü bir görünüm içinde insanlar birbirlerini öldürmektedırler.

Dostoyevski romanlarının kompozisyonu hakkında çok ender görüş belirtmektedir. **Yeraltından Notlar**'la ilgili olarak kardeşine şöyle yazmaktadır: «Muzikte 'geçiş'ın ne anlama geldiğini bilirsin Burada da durum aynı İlk bölüm görünüşte boş laf; ancak ardından gelen iki bölümde birdenbire bu gevezelik bir felaketle ortadan kalkmaktadır» (26). Muzikteki füg ve karşısürüm teknigine kısaca değinilmesi, bir kompozisyon ilkesini açığa vurmaktadır (27). Temalar, karakterler, ana motifler karşısürüm tekniğiyle olay ve diyalog düzeyi, bilinçaltı gibi değişik «ses perdeleri» içinde yinelenmektedırler Bu teknik belirli bir dünya görüşünun ifadesidır. Tum olup biteuler, arka planda gerçekleşenler çizgileri belirsız ve anonim bir karakter taşımaktadırlar. Petersburg kenti kahramanlara yabancı kalmakta, değişik nedenler yüzünden kente gelen bu kişiler otel, pansiyon ya da mobilyalı odalarda yaşamaktadırlar. Olaylar meydan ve sokaklarda, merdiven ve koridorlarda geçmektedir. Bu «yankısız» ve «soyut» buyük kentin yaşamından böylesine küçuk bir kesitin romanda bir anlam taşıması için, kişilerin bilinçlerinde yansıması gerekmektedir. Dostoyevski'nin reel dünyası bir kaos özelliğini taşımaktadır ve bu dunyayı otantik deneyımlerin kaynağı olarak düşünmek pek mümkün değildir. Düşünsel yansıtmalar olmadan bu gerçeklik, insanların vahşi hayvanlar gibi birbirlerini boğaz-

ladığı, katil ve kurban durumuna düştüğü balta girmemiş bir orman haline gelmektedir. Düşünceler ve fikirler böyle bir gerçeklikten uzaklaşılmasına, kişinin insanlığını anlamasına ve korumasına yardımcı olmakta, nasıl olursa olsun biçimlendirilmiş bir ideal tasarlamaya zorlamaktadır. Lüjin'in bencilliği gerçek düşüncelere yer vermeyip sadece küçük çapta bir dolandırıcının entrikalarını tanımaktadır. Svidrigaylov kendisi ve çevreyle ilişkisi üzerinde düşünmeye başladığı zaman, taşıdığı vahşi hayvan karakterini anlayıp intihar eder. İçkici Marmeladov derin bir umutsuzluk içinde başladığı monologunu tüm ezilenlerle horgörülenlerin «diriliş»ine ilişkin duygusal dokunaklı bir görüntüyle bitirir. Yargıcın sorguları, Raskolnikov'la Sonya Marmeladova'nın karşılaşmasıyla yeni bir ses perdesine aktarılan ve orada çözülen Napoleon teması üzerine bir diyalogun başlamasına yol açar. Diyaloglarda sözü edilenler aynı zamanda, düş gören kişiyi dehşete düşüren biçimi bozulmuş düşgörüntüler halinde düzenli aralarla yinelenerek yansımaktadırlar. Burada Raskolnikov'un bilinçsiz «doğa»sı, bilincin akılcı yüzeyinde kaos özelliği gösteren gerçeklikten dolaysız olarak türetilen, cinayet ve dayak görüntülerine «çevrilen» bir kurama karşı çıkmaktadır.

Romanın, «insanoğlunca beslenen tüm insanlık duygularının adeta kökünü kurutmayı amaçlayan» bir sosyal düzende insan davranışları temasını işleyen «gerçeği», bir dizi garip olayın karşısürüm tekniğiyle mukayese edilmesinden ve kahramanların bilinçlerinde farklı tarzlarda yorumlanmasından doğan bir gerilim alanı içinde meydana çıkmaktadır. Dostoyevski insanda insanı ararken kahramanlarını düşlemsel gibi görünen bir konuma getirmekte, bilinçlerindeki tepkiyi gözlemlemek için toplumsal ve ahlaksal sıkıntılarını en üç noktaya vardırmaktadır. Bu yük altında insani bir «karakter» kıvılcımlarının parladığı yerlerde bir «homo novus»un özellikleri ve Dostoyevski'ye göre yeni, anlamlı ve de uyumlu bir toplum düzeni için zorunlu önkoşulu oluşturan yeni bir etik ortaya çıkmaktadır. Gerçi Dostoyevski idealinin izlerini öncelikle bireysel bilincin ahlak yönünden özerkleşmesinde görmektedir, ama edinilen deneyimler, ancak ötekilerin mutluluğu için kendini feda etme düşüncesini uyardıkları zaman gelecek için bir anlam kazanmakta, yani daha yüksek bir aşama olan halkla «kardeşçe bir beraberlik»e ulaşmaktadır. **Suç ve Ceza**'da bu ideal, dinsel bir etikle ve İsa-

söylencesinden imgelerle ilk kez seçik bir bağlam içinde görüp mektedir.

1866 yılında **Suç ve Ceza** yayımlandığı zaman, Flaubert'in **Madame Bovary**'sine karşı açılan davanın üzerinden dokuz yıl geçmiştir. Zola **Thérése Raquin**'i kaleme almakta ve Tolstoy da Yasnaya Polyana'da **Savaş ve Barış** üzerinde çalışmaktadır. Gençlik ideallerini yitirdikten sonra Dickens ile Georg Sand Dostoyevski için giderek hoş birer anı haline gelmiştir. Tüm dikkatini 1838'de «hemen hemen tüm yapıtlarını» okuduğu ve 40'lı yılların başlarında **Eugénie Grandet**'sini Rusçaya çevirdiği Balzac'a vermiştir yeniden. Balzac'ın romanları o yıllarda Ruslar tarafından çok seviliyordu ve 1843 yılında yazar Petersburg'a geldiğinde kendisine hararetli bir karşılama töreni hazırlanmıştı. Dostoyevski o günlerde Balzac'ın romanlarını öncelikle güncel ve ilginç buluyordu Yirmi yıl sonra **Suç ve Ceza**'yı kaleme alırken Balzac'ın romanlarındaki, özellikle **Goriot Baba**'daki imgeler ve düşünceler edebi yönden biçimlenmiş bir malzeme olarak belleğinde yeniden canlanmış ve daha sonraki yaratıcı aşamada Balzac'ı algılayışı kendine özgü bir derinlik kazanmıştır. Ancak Balzac'tan aldığı bütün bu imgeler ve düşünceler, özellikle temel yapısal farklılıkları öne çıkaran bir **tertium comparations**'tan (*) başka bir şey değildir. Rastignac'ın Vauquer pansiyonundan Saint-Germaine sosyetesine uzanan yolu ile, Raskolnikov'un vahim sonuçlara yol açan Petersburg samanpazarı üzerinden tefeci Alyona İvanovna'ya gidişi arasında pek büyük bir benzerlik bulunmamaktadır. Rastignac 1819'da serüvenine başladığı zaman Paris kentinin bir evrenden farkı yoktur ve başkentin yaşamı toplumsal güç merkezleri arasındaki göreli dengeyi yansıtmaktadır. Sermaye ve aristokratik ayrıcalıklar herkesçe ulaşılabilecek ve değiştirilebilecek bir duruma gelmiş, başarı, iktidar ve para kazanma savaşı bir kumar niteliğini almıştır. Tarih bir fatihin acımasız ruhuyla ve kumarhaneyi iflas ettirebilecek, kamuoyunu lehine çevirebilecek bir kumarcının kayıtsızlığıyla davranan güçlü karakterlerin iradelerine göre deviniyormuş gibi görünmektedir. Dostoyevski'yi büyüleyen, Balzac'ın yapıtlarındaki olayların dinamiği ile ne melodramatik sahnelerden ne de en akıl almaz rastlantılarla entrikalardan çe-

---

*) Tertium comparations : İki nicelik (burada, iki büyük yazar) arasında mukayese noktası (ÇN.)

kinen imgelemi olmuştur; kahramanlarından Vautrin'in karakteri ve tutukevini boylamamak için Büyük İskender olduğunu öne süren güçlü kişilik kuramı **par exellence**'tır. Balzac'ın estetiksel evreni tüm dinamizmine karşın organik olarak kurulmuştur. En bayağı fenomenler bile bu sanatsal organizma içinde kendilerine düşen yerleri bulmaktadırlar. Buna karşılık Dostoyevski 1865 yılı Petersburg'undaki aristokratik toplumu, Raskolnikov'un uzaktan gözlediği bir dünyanın artıkları olarak görmektedir: «Uzakta balkon ve teraslarda süslü kadınları, bahçede koşuşan çocukları görüyordu... kimi zaman zarif kupa arabalarıyla, binicilerle karşılaşıyor, onları meraklı gözlerle izliyor, ama daha gözden kaybolmadan unutuyordu bile» (28)

60'lı yıllarda gerçekleştirilen reformlar istikrarlı bir burjuva düzeninin kurulmasını sağlamamış, tersine Rusya'yı içten içe bir bunalıma sokmuştur. Toplumsal başarı idealini değerlendirebilmek sadece zenginlik ve yoksulluk arasındaki karşıtlıkta mümkün olmaktadır. Petersburg sosyetesi ulusu temsil etmiyordu artık. Rusya'daki kapitalistleşme sürecinin sonucunda, burjuvazinin yapı oluşturucu işlevine pek ulaşamayan zengin bir üst tabaka ortaya çıkmıştı. Öte yandan bu yeni koşullar altında halk kavramını da artık sınıfsal bir yapıya göre tanımlamak mümkün değildi. Belirli sınıf ve katmanlara bağlı tüm idaller ya temellerini yitirmiş ya da ahlaksal bakımdan değerleri düşürülmüştü. İşte Raskolnikov hayallerini yıkan deneyim yolunda, Rastignac gibi ayrıcalıkların, haklarını ve alkışlarını kazanmak için toplumu bir uçtan bir uca adımlamamakta, tersine bu toplumun ölümcül kurallarını öğrenmek ve bu kurallardan kaçıp kurtulmak için bilincindeki tüm aşamaları boydan boya katetmektedir. Ne var ki, Rastignac gibi kendini toplumun alt katmanları düzeyinden kurtarmak ve yazgısını deneyden geçirmek için Raskolnikov'da «Paris yaşamının bir okyanusa benzeyen enginliği» eksiktir. O sadece yaşamı boyunca izleyeceği deneyim yolunun bir model gibi kısaltılışına, bir deneye bağımlı kalmakta ve Dostoyevski de Rastignac'la arkadaşının bir mandarının ölümünden söz ederken üzerinde tartıştıkları alegorik-kuramsal sorunu romanına aktarmaktadır. Bu hayalı mandarin, Raskolnikov'un reel kurbanı yaşlı tefeci kadına dönüşmektedir.

Dostoyevski ile Flaubert aynı çağda yaşamışlardır. Her ikisi de «doğalcı» okuldan gelmektedirler; Balzac'tan çok şey öğrenmişler ve her biri kendi ulusuna özgü malzemeye dayanarak

1848 sonrası toplumunu betimlemişlerdir. Dostoyevski kapitalist dönemin tarihsel olmayan, rastlantısal niteliğini Flaubert'le birleştirmektedir. Flaubert'in **Madame Bovary**'de yaptığı gibi o da **Suç ve Ceza**'da anlatıcının görünür etkinliğini bir yana bırakmış ve dünyaya başkişinin gözleriyle bakmıştır. Ancak çok daha önemli olan farklılıklar yüzyılın ortalarında sanatla gerçeklik arasındaki ilişkiyi ilgilendirmektedir. Balzac'ın renkli evreni İkinci İmparatorluk günlerinde kapitalist meta-para-ilişkilerinin geri planına düşmüştür. Bu yerleşmiş burjuva toplumu yaşamının tüm alanlarında bireyle toplum arasındaki sosyal ilişkilerde hep belli bir şema yinelenmektedir. Balzac'ın sanatı, nesnelerle anlamlarının belli bir hiyerarşisini öngörmektedir; kişiler de çabalarına bu hiyerarşiye göre yön vermektedirler. Kapitalist düzende bu hiyerarşi salt bir dış görünüş haline geldikçe, sosyal dinamizm güçten düştükçe ve birey bir toplumsal çevre olma işlevine dönüştukçe, Balzac'ın romanlarındaki kuruluş ilkesi öğrencilerine artık uygulanması mümkün olmayan estetiksel bir yapı olarak görünmeye başlamıştır. Flaubert serüvene ve dramatik gerilime, yorumlayan bir anlatıcıya yer vermeyip, diyalog açısından görevini, sıradan bir konuşmayı uyumlu tümcelerle aktarmak şeklinde görmektedir. Dostoyevski'nin diyaloglarında görülen bireysel bilincin karmaşık, çok katmanlı dünyasına karşılık Flaubert'in dünyası, üstü başmakalıp ve sıradan konuşmalarla örtülen kaba, bencil arzulardan ve içgüdülerden oluşmaktadır. Düşlemde bile olsa gerçekliğe karşı bir seçeneğe yer yoktur Flaubert'te Kişilerin bilinç içerikleriyle sıradan bir gerçekliğin birleşmesini Flaubert baştan geçmiş, yaşanmış konuşmalar halinde vermektedir. Bireyle toplum arasındaki duruk ilişkilerin açık seçik ve uygun betimlenişi öncelikle bir üslup ve «doğru seçilmiş sözcükler» (29) sorunudur. Toplumsal gerçeklikler konusunda Fransız romanındaki bu eğilimi Dostoyevski Rusya açısından reddetmektedir. **Madame Bovary**'yı okuyup incelemiş olan Dostoyevski, kahramanlarına da Flaubert'i okutmaktadır. Fransız edebiyatındaki gelişmenin açık eleştirisi, Zola'nın doğalcılık tasarımı ve romanları Rusya'da hissedilir bir etkerlik kazandığı 1876 yılında başlamıştır. Balzac'ı ve özellikle Georg Sand'ı Zola'ya karşı savunan Dostoyevski'ye göre, doğalcı romanın erişmeye çalıştığı fotoğrafımsı imgelerde sanatı sıradan-olanın üstüne çıkaran ve yapıta «şiirsellik ve de güzellik» kazandıran bir ideale yer yoktur. Dostoyevski ideal kavramından, bu-

günü ve geleceği birleştiren bir insan imgesi tasarısını anlamaktadır: «Gerçekçiler (kastedilen doğalcı edebiyattır-K. St.) haksızdır, çünkü insan sadece gelecekte bir bütündür ve onu salt bugünkü durumundan çıkarak kavramak mümkün değildir» (30) Zola'ya karşı çıkışının nedenleri çok daha derinde yatmaktadır. Dostoyevski doğa yasalarını sosyal bilimlere ve sanatlara aktarma uğraşılarına karşı 60'lı yılların başlarında belirttigi olumsuz tutumunu bu eleştiride bir kez daha yinelemektedir. Ayrıca burada başka bir gerçeklik anlayışı görülmektedir. Flaubert ve Zola burjuva toplumunu gerçi kötü, ama yine de değişmez bir düzen olarak ele alırlarken, Dostoyevski içinde yaşadığı günleri sadece uygarlıkçı çağdan geleceğin uyumlu toplumuna bir geçiş dönemi olarak görmektedir.

Dostoyevski şu soruyu sorduğu zaman dünyaya Balzac'ın gözleriyle bakıyormuş gibi bir izlenim bırakmaktadır: «Gerçeklikten daha düşlemsel ve şaşırtıcı ne olabilir?» Ancak Balzac'a göre alışılmışın dışında olan gun gibi ortadadır, şeylerin özüne yüzeylerinden ve maddesellıklerınden çıkarak yaklaşılmakta, özel-olan toplumsal yaşamın sınırları içinde işlev görmektedir. Buna karşılık Dostoyevski şoyle demektedir. «Bız Rusların son on yıl içinde manevi gelişme bakımından başından geçenler tutarlı bir biçimde anlatılmak istenirse, o zaman... bu bır hayalperestliktir diye kım bağırmaz ki?» (31) Sosyal ve maddi fenomenler, toplumun buyük bir hızla gelişmesi sonucunda gözle görülen anlamlarını yitirmekte ve yeniden yorumlanmaları gerekmektedir. Konusunu günlük yaşamdan seçen bir Rus ressamının sergısi uzerine kaleme aldığı makalede Dostoyevskı şöyle demektedir: «Gerçeklık nasılsa oyle betimlenmelidır, deniyor, eysa böyle bir gerçeklık yoktur, çünkü insanoğlu şeylerin özüne giremez ve dogayı da sadece düşuncesınde yansıdığı gibi algılar. Bu yüzden duşünceye elden geldiğince geniş yer verılmesi ve ideallerden hiç çekinılmemesı gerekir» (32). Dostoyevski bir kaosu andıran çağında, gelecegin gerçekliğine ilişkin manevi bir ideali, başka çaresi kalmadığı için, reform dönemindeki toplumsal mekanizmaların ötesinde ve resmi lıberal bir devlet ideolojısı dış görünüşünün altında aramaktadır. Bu idealin niteliği mustesna-olandan ve düşlemsel bir yalıtlanmışlıktan ileri gelmekte, gerçeklikteki göze çarpmayacak kadar küçük olan izlerinin boyutları aşırı derecede büyütülmekte, suç işleme, karabasan, psişik ve de fiziksel hastalık motıfleriyle etkili bir karşıtlık

haline getirilmektedir. Dostoyevski'nin romanlarındaki düşgörüntüler bu noktada Balzac'tan çok Victor Hugo, E. T. A. Hoffmann ve Edgar Poe'ya yakındır. 1861/62 yıllarında yayımladığı **Vremya** dergisinde Poe üzerine şunları yazdığı zaman, kendi poetiğini değiştirerek yeniden kaleme alıyormuş gibi görünmektedir: «Hemen her zaman en garip gerçeklikleri seçmektedir Poe, kahramanlarını en akıl almaz fiziksel ve psikolojik konumlara sokmaktadır, ardından bu insanların ruh durumlarını nasıl da bir öngörü ve şaşırtıcı bir kesinlikle betimlemektedir!» (33). Ne var ki, Poe'nun düşlemsel-olanı Dostoyevski için fazlasıyla somuttur. Hoffmann'ın düşlemsel biçimi gerçek insan güzelliği idealini daha iyi yansıtmakta, ama Hugo'nun **Sefiller**'indeki «kimliğini yitirmiş insanın yenilenişi»ne ilişkin tasarı kendisine çok daha inandırıcı gelmektedir. Dostoyevski kahramanlarını kuraldışı sosyal ve psikolojik bir durumdan yeni bir ortaklığa, halkla kardeşliğe, sosyal temeli gelecekte atılacak olan etikselmanevi bir ideale getirmektedir. Bu tasarım Rus edebiyatının başlangıç yıllarına kadar dayanmakta ve Tolstoy'un destansı romanı **Savaş ve Barış**'la bir karşılaştırma yapmayı çekici kılmaktadır. Tolstoy **Savaş ve Barış**'la gerçek anlamda tarihsel bir roman yazmayı düşünmemiştir Yaşadığı çağın, tarihsel olaylarla kişilerin bir karikatür gibi yinelenişinden başka bir şey olmadığını göstermek için romanında Austerlitz (1805) ve Borodino (1812) savaşlarını betimlemektedir. Tolstoy bu dönemsel «yinelenme» sırasında yenilgi ile yenginin yer değiştirişini, «1812 yılında biz I. Napoleon'a bir şamar aşkettik, III. Napoleon da 1856'da bize bir tane indirdi» (34), diye açıklamaktadır. Çağdaşları da romanın konusunu tarihsel bir tema diye görmemişlerdir. 1868 yılından kalma bir karikatur Tolstoy'u, önünde III. Napoleon'un bir heykelciği ile **Savaş ve Barış** üzerinde çalışırken göstermektedir. Savaşların kargaşası içinde doğmuş olan Napoleon-söylencesini daha 1812 yılında Tolstoy, beceriyle hazırlanmış bir dekor, burjuvazinin gelecekteki dar görüşlü mulkiyet çabalarının süsleri diye değerlendirmiştir. Romanla ilgili olarak mektuplarındaki açıklamalarda şöyle demektedir: «Napoleon ile Aleksander üzerine yazılmış tarihsel belgeleri incelerken aklıma, . .insanların çevrelerindeki ve kendilerindeki çelişkiler ve çılgınlıklar, tüm aşağılıklar ve gevezelikler üzerine psikolojik bir tarih romanı kaleme almak geldi birdenbire» (35). Böylece Kırım savaşı ile reform döneminin olayları 1812'nin tarihsel sonuçları

ve yinelenişi biçiminde betimlenmiştir. Çağlar arasında böylesine bir karşılaştırma yapma çabası tarih felsefesi açısından yeni bir yöntem değildir. Marx **Onsekizinci Brumaire**'de bu yöntemi uygularken Hegel'e göndermede bulunabilmiştir. Ancak Marx tarihsel olaylarla kişilerin yinelenişini, Napoleon'un hükümet darbesi karşısında bir tragedya ile fars ilişkisi olarak görüyorsa, o zaman Tolstoy ile Rusya'ya olan koşutluklar üzerinde ayak diremek mümkün değildir. Bu eğretilemede kalınırsa, o zaman 1812 halk savaşı Tolstoy açısından bir kahramanlık destanı gibi görünmekte, 1856'daki yineleniş ve daha sonrası ise bir tragedya etkisi bırakmaktadır. Ve gerçekten de Tolstoy'un **Savaş ve Barış**'ı eski destanlara, Avrupa romanındaki benzerlerinden çok daha yakındır. Tolstoy'un betimleme yöntemi Dostoyevski'deki gibi ayrıntıların aşırı derecede buyütulmesine değil, «birbirine bağlanması»na ilişkin özel bir ilkeye dayanmaktadır. Tipik-olan **Savaş ve Barış**'ta bireşimsel bir nitelige sahıptir. Tolstoy kişilerin, olayların ve düşüncelerin eşzamansal olarak birbirleriyle ilişkilerini hem yüzeyde hem de derinlemesine incelemektedir. Okur, nesnelerin özünu anlamak ve önemli kavramların birbirine bağlanışından romanın «gerçeğine» ulaşmak için nesneleri dış kalıplarından kendisi kurtarıyormuş gibi bir duyguya kapılmaktadır.

Klasik-batıya özgü roman kahramanı, Tolstoy'a göre, entrikaların merkezinde «savaşarak ya da sevişerek» yer almakta ve tarih de yön değiştirici içtepisini özel yaşamdan almaktadır. Tolstoy'un kahramanlarının yaşam öyküleri adeta tarihe koşut olarak gelişmektedir Kendilerini tarihin ve dünyanın bir bölümu olarak kavramak, her kişisel-bencil entrikanın başarısızlıkla sonuçlanmak zorunda oldugunu anlamak yaşam deneyimlerinin amaçlarından birıdir. Örneğin Bezuhov yaşamın anlamını kendi kendine şöyle sormaktadır: «Kendimi hakarete uğramış saydığım için biraz önce Dolohov'a ateş ettim ve XVI. Lui'yi de kendisini suçlu buldukları için idam ettiler, bir yıl sonra bu kez onu idam edenler öldürüldü... Kötü nedir? İyi nedir? ...Ve her şeyi yöneten nasıl bir güçtür bu?» (36).

Bireysel yaşantılarla tarihsel yönden önemli olayların aynı süreç içinde meydana gelişi, Tolstoy'a göre, belirli düşüncelerle ilkelerin tarihin ve bireylerin yaşamı üzerinde aynı zamanda etkili olmasından ileri gelmektedir. Böylece Austerlıtz ve Borodino savaşları, Napoleon düşüncesinin Bolkonski'nin bilincinde ve

toplam Avrupa tarihi çerçevesinde pratik deney alanları haline gelmektedirler. Bu epik «birbirine bağlanma» yasası, sadece Tolstoy'un niçin klasik roman-entrikalarını bır yana bıraktığını değıl, üstelık bireysel iktidar kavramını, «yardımıyla tarihsel malzemenın üstesinden gelinebilecek biricik araç» (37) diye tanımlayan tarihçileri de neden reddettiğini açıklayan bir tarih anlayışını ortaya koymaktadır. Tolstoy tarihsel gelişmeyi halk kitlelerinin birlikte hareketine bağlamakta ve bu kitlelerin tarihsel kişiliğin emrine bilinçli olarakg irdiklerini öne sürmektedir.

Bireyler tarihsel gelişmeye yardımcı olmak için, halkının, yaşam çıkarlarını ve tarzıyla uyum sağlamaya çalışmalıdırlar. Bu düşulküsel eski destanlara yakın dunya imgesinin, insanoğlunun tarih karşısındaki sorumluluğu ile buradan kolaylıkla türetilebilen tarihsel kadercilik arasında bir çelişkiye yol açmak zorunda kalacağı bir yana bırakılırsa, o zaman kapsamlı bir toplum eleştirisi meydana çıkmaktadır.

Klasik romanlarda ulusun yaşamını burjuva toplumu temsil etmektedir. Kahramanlar bu toplum içinde kendi bireysel hareket alanlarını genişletmek için başarılı ya da başarısız bır tarzda savaşmaktadırlar. Savaş ve Barış'ta Rus arıstokrasisinin üst katmanları, ıstılacıya ve bencil ilkelerine kendi ulusundan, kendi halkından çok daha yakın olan ve yapay bir adaya benzeyen Scherer'in salonlarında buluşmaktadırlar. İşte Tolstoy'un sorunlu kahramanları da bu yapay salon yaşamından gelmektedirler.

Bu kahramanlar yaşam ve bilinçlerinde belirleyici bir dönüm noktası olan 1812 yılında, arıstokrasinin tarıhsel başarısızlığına olduğu gibi, Napoleon ordularını «halk savaşının sopası» ile Rusya'dan kovan köylülerle askerlerin kahramanca savaşına da tanıklık etmişlerdir. Rus köylüsü Tolstoy'da doğal-ataerkıl yaşamının dışına çıkmakta, tarıhın belirleyici gucü ve ulusun bıricik gerçek tozü oldugunun bilincine varmaktadır. Antikçağ evren-idealinin tarıhten yoksunlugu ile halk kıtlelerinin bilincindeki tarıh sorumluluğu arasındaki gerilım işte burada ortaya çıkmaktadır. Romanın merkezi olaylarından biri de Bezuhov'un köylü Platon Karatayev'le karşılaşmasıdır. Tolstoy, Karatayev'in kişiliğinde, Antik evrenbilimdeki gibi tarihsel bir yönü olmadan daire biçiminde devinen bilinçsiz-doğal halk yaşamına ilişkin kendi idealini canlandırmaktadır. Bezuhov'un, Karatayev'i gözlemlerken özel öğretmeninin suyla doldurulmuş yer küresini anımsamaması bir rastlantı değildir. Ne var kı, Tolstoy'un

romanlarının ana motifi «baron»la «mujik»in bu karşılaşması Bezuhov için sadece önemsiz bir olaydan başka bir şey değildir.

Karatayev'in etkisiyle Bezuhov'un dünya imgesi, tarihin nedenselliğini tanrının varlığıyla değiştiren dinsel bir öngörü anlamında duruluk kazanmaktadır Ama Pierre kaderci bir görüş açısıyla yetinmemektedir. Romanın sonunda anlaşılan etiksel-soysal etkinliği, tarihi içkin yasalarına göre, «etkin erdem» kavramı içinde biçimlendirmek isteyen tarihsel bir öngörü düşüncesini kapsamına almaktadır. Sınıf çelişkilerini burada ahlak felsefesi açısından birleştirme olanağı dogmuş olmasına karşın, Bezuhov yine de siyasal muhalefet konumuna düşmektedir. Tolstoy sadece Dekabristlere giden yolu degil, aristokrat aydınların ahlaksal özerkliklerini elde etmek için zorunlu olarak kendi sınıflarından kopmaları gerektiğini de sezdirmektedir. Tolstoy bu motifi on yıl sonra **Diriliş** romanında ayrıntılarıyla işleyecektir.

Ne var ki, Rus halkının bilincinde yer eden bu gerilim sadece romandaki sorunlu kişileri degil, yazarın kendisini de rahatsız etmektedir. 1861'de Aleksander Herzen'e yazdığı bir mektupta Dekabristler üzerine bir roman kaleme alacağını bildirirken kendi aydın konumunu Riyleyev'in 1825'teki konumuyla karşılaştırmaktadır. Başkaldıran soylu bir muhalif olduğunu itiraf ederek, «Katharina'dan bu yana köylülerin kurtuluş hareketini gerek edebiyatta gerek gizli ya da açık örgütlerde gerekse söz ve edimde olsun sadece soylular savundular» (38), diye açıklarken aynı zamanda Yasnaya Polyana'daki çiftliğinde köylü çocuklarına tarih dersleri vermektedir ve kendini onların yerine koyarak dünyayı bu açıdan görebilmeye çalışıyordu Bu iki konum da anlatım tekniğine yansımakta, ideolojik ve dünyagörüşsel çelişkilerin belirdiği yerlerde roman yararlık bakımından amacına ulaşmaktadır: Estetiksel reel dünya tüm yönlerden gözle görülür duruma gelmekte, okurda otantik bir gerçeklik karşısında olduğu kuruntusuna kapılmaktadır. Tolstoy aydın bir kont ve çiftlik sahibi olarak köylülerden yana yer aldığı zaman, bilinçsiz yaşam idealini «etkin erdem»le birleştirmektedir. Bu gerilim alanında edebi yönden verimli olanlar, kendisini bu hayali dünyanın dışında oldukça zor durumlara düşürmüştür. Lenin'in dahicesine formüle ettiği, «bu konttan önce gerçek bir mujik varolmamıştır» paradoksunda, tum saygılı tutumuna karşın, gizli bir alayın izleri gözden kaçmamaktadır.

Dostoyevski **Anna Karenina**'ya ilişkin notlarında, Puşkin'in düşüncesine Tolstoy tarafından yeni bir şeyin eklenmediğini öne sürmektedir. Dostoyevski'ye göre soyluların çiftlik sahiplerinin yaşamı 1861 yılından sonra «Rus yaşamının önemsiz bir köşesi» haline gelmiştir, çünkü «toprak reformundan sonra... bu soylu kişilerden geriye hiçbir şey kalmamıştır». Dostoyevski Tolstoy'un romanlarında «eski Moskovalı çiftlik sahipleri çevresi»ni değil, sadece çağının toplumsal çelişkilerini bilinç düzeyine çıkaran tiplerle sahneleri aramakta Tolstoy'u modern okurun, «gerçeğe gereksinim duyan yeni Rus insanı»nın gozüyle okumaktadır. Dostoyevski sanatçı Tolstoy'a degil, dünyanın düzenini feodal toplumdaki «baron» ve «mujik»ten oluşan sınıf ilişkilerine göre değerlendiriyormuş gibi görunen aristokrasinin ideologlarına karşı çıkmaktadır. Benzeri suçlamalardan Turgenyev ile Gonçarov da paylarını almışlardır. Dostoyevski'nin gerçeği arayan kahramanları sınıflara ya da belirli sınıfsal ilişkilere bağımlı değildirler: «Bir yanda aristokratlar ve proleterler, dindarlar ve tanrıtanımazlar, ote yanda zenginler ve yoksullar, kültürlü kişiler ve karacahiller boy göstermektedirler» (39). Bu sıralamada, reformlar süreci içinde karma karışık bir araya getirilmiş, toplumsal konumları tarih ve mülkiyet tarafından değil, özellikle eğitim durumlarınca belirlenen Raznoçinzen-aydınları kolaylıkla seçilmektedir.

Dostoyevski kendisini bu sınıfsız tabakaya yakın bulmakta ve dünya imgesi kölelik çağının eski sosyal yapısında değil, nihilistlerle devrimci demokratların kaosu andıran toplumsal **Status quo** ile bunun zorunlu olarak değiştirilmesi uzerindeki entelektüel tartışmalarından kaynaklanmaktadır. Tolstoy'da tarihi felsefesi ve hümanizm ideali, köylülerle çiftlik sahipleri arasındaki sınıfsal çelişkinin çözumlenmesiyle gelişmektedir. Halkın doğal yaşam tarzıyla aristokratların asalak yaşamı arasındaki ikicilik, kahramanlarının ulaşmaya çalıştıkları kendi kendini yetkinleştirme ideali bu noktada ortaya çıkmaktadır. Tolstoy ayrıntılı sosyal bir uzam içinde, 1812 yılı dönüşumlerine dayanarak, Rusya'daki iki temel sınıfın dünya imgeleriyle tarihsel işlevlerini sergilemektedir.

Dostoyevski'ye göre, 1861 yılındaki dönüm noktasından sonra bu çelişki ulusal ve tarihsel sorunları edebi yönden biçimlendirmek için yeterli verimlilikte değildir artık. Dostoyevski'nin kahramanları soyut-anonim gibi görunen meta-para-ilişkisi ko-

şullarınca belirlenmiş büyük kente özgü anonim bir ortamda davranmaktadırlar. Sınıfların genel olarak kökenlerini yitirdikleri bir durumda, Rusya'nın giderek burjuva düzenine geçtiği bu süreç içinde Dostoyevski, manevi ve maddi anlamda tüm ezilenlere uygulanabilecek bir halk bilincinin etiksel-dinsel tözünü insanla toplumun yenileşmesinin biricik kaynağı olarak görüyordu.

Ne var ki, sonuçta hem Tolstoy hem de Dostoyevski ulusal-tarihsel bir geçiş döneminde birey, halk ve toplumsal yapı arasındaki ilişkileri tümüyle ele almayı amaçlamaktadırlar. Tasarladıkları yeni insan ideali de bu amacı yansıtmaktadır. Çernişevski **Ne Yapmalı?**'da sosyalizm düşülküsünü, entelektüel bir azınlığın ve devrimci önderlerden oluşan seçkinlerin kuramsal-mantıksal açıdan temellendirilmiş geleceğe ilişkin bir düşgörüntüsü olarak geliştirirken, Tolstoy ve Dostoyevski'deki etiksel-dinsel düşülkü en genel ve en kapsamlı biçimiyle halkçı bir ideale denk düşmektedir.

Bir an için somut içeriği göz önüne alınmazsa reform çağı edebiyatında, toplumsal gerçekliğin karşıtı bu tasarının, bu idealin boyutlarını taşıyan yapı oluşturucu önemli bir öğe hemen farkedilecektir. Ve Rus gerçekçiliğinin gelişme sürecinde böylece yeni bir nitelik ortaya çıkmaktadır.

KAYNAK :

— STUDIEN ZUM RUSSISCHEN REALISMUS DES 19. JAHRHUNDERTS, LITERATUR UND GESELLSCHAFT, AKADEMIE-VERLAG BERLİN 1973

TÜSTAV

NOTLAR :

1) F.M. Dostoyevski. **Edebiyat Üzerine.** Yayına Hazırlayan R. Schröder. Reclams Universal-Bibliothek, cilt 44, s. 268, Leipzig 1971
2) F.M. Dostoyevski: **Tüm Yapıtları,** cilt 1, s. 413
3) F.M.D.: **Edebiyat Üzerine,** s. 318
4) A.g.y., s. 67-68
5) Karşl. P.V Annenkov'a 28.12 1846 tarihli mektup. MEW cilt 27, s. 426
6) F.M.D.: **Tüm Yapıtları** cilt 4, s. 158, 142
7) A.g.y., s. 179
8) Karşl. Sören Kierkegaard: **Tutkulu Hıristiyan.** Yapıtlarından seçmeler. Union-Verlag Berlin 1963; P.P. Gaidenko: **Estetikçiliğin Tragedyası.** Soren Kierkegaard'ın Dünya Görüşünü Betimleme Denemesi, Moskova 1970

9) F.M.D.: **Tüm Yapıtları**, cilt 4, s. 237
10) A.g.y., s. 238
11) L. Grossman: **Dostoyevski**, Leningrad 1965, s. 330
12) N.A. Dobrolyubov: **Ezilen İnsan**. Moskova 1956, s. 45
13) F.M.D.: **Edebiyat Üzerine**, s. 277
14) Karşl. N.N. Vil'mont: **Edebi Etüdler**, Moskova 1966
15) F.M.D.: **Edebiyat Üzerine**, s. 240
16) **F.M. Dostoyevski'nin Yapıtları**, Moskova 1959, s. 137
17) F.M.D.: **Tüm Yapıtları**, cilt 8, s. 474, Moskova-Leningrad 1926-30
18) F.M.D.: **Ölüler Evinden Anılar**, Berlin - Weimar 1968, s. 144
19) L. Grossman: **Dostoyevski**, Leningrad 1965, s. 338
20) F.M.D.: **Tüm Yapıtları**, cilt 5, s. 265
21) D.İ. Pisarev: **Rus Eleştirisinde Dostoyevski**, Moskova 1956, s. 200, 202, 204
22) F.M.D.: **Tüm Yapıtları**, cilt 4, s. 146
23) F.M.D.: **Tüm Yapıtları**, cilt 5, s. 209
24) Karşl. M. Bahtin: **Dostoyevski Poetiğinin Sorunları**, 2 Basım, Moskova 1963, s. 101
25) F.M.D.: **Tüm Yapıtları**, cilt 5, s. 59
26) F.M.D.: **Tüm Yapıtları**, cilt 4, s. 595
27) Karşl. M. Bahtin: **Dostoyevski Poetiğinin Sorunları**, 2 Basım, Moskova 1963, s. 101
28) F.M.D.: **Tüm Yapıtları**, cilt 5, s. 59.
29) Karşl Manfred Naumann: **Flaubert'in «Madame Bovary»si ve Gerçekçilik**. Sinn und Form Dergisi sayı 21 (1969 4, s. 984-994
30) Yayımlanmamış Dostoyevski. Edebi Miras'ta, cilt 83, Moskova 1971, s. 628
31) F.M.D.: **Mektuplar**, Moskova-Leningrad 1930 cilt 2, s 150
32) F.M.D.: **Bir Yazarın Güncesi**, cilt 1, s. 143
33) F.M.D.: **Edebiyat Üzerine**, s. 280-281
34) L.N. Tolstoy: **Tüm Yapıtları**, cilt 17, s. 8, Moskova 1928-1958
35) V.G. Odinokov: **Poetik Sorunları ve 19. Yüzyıl Rus Romanının Tipolojisi**, Novosibirsk 1971, s. 103
36) L.N. Tolstoy: **Tüm Yapıtları**, cilt 4, s 419
37) Karşl. V.F. Asmus: **Seçilmiş Felsefi Yapıtlar**, Moskova 1969, s. 73
38) B.M. Eyhenbaum: **Düzyazı Üzerine**, Leningrad 1969, s. 196
39) F.M.D.: **Edebiyat Üzerine**, s. 179, 184, 190

Felsefe Metinleri

Platon'u dinlemek

Bu güne degin Platon üzerine pek çok araştırma yapılmış, «Üzerine» pek çok şey söylenmiştir. Bu çalışmaların Platon'u bütün olarak, anlama, öğrenme, görme arzusuyla yapılmış olduğu açıktır. Ona yaklaşmak isteyen hemen her araştırıcı, Platon'un düşüncelerini anlamasına yardım edecek, oradan hareket edebileceği bir «odak» aramıştır bu büyük düşünürde. Ama odaklar genellikle nesnel değil, öznel olmuş; o araştırıcının kendi kurduğu çerçeve içindeki bir odak olarak kalmıştır.

Dolayısıyla bu öznel hareket noktalarından yola çıkılarak Platon'u anlama çabaları çoğu kez tek yanlı, eksik kalmıştır. Bir türlü kaçınılamayan bu eksikliğin en büyük nedenlerinden biri şu özelliğin gözden kaçırılmış olmasıdır. Sistematik felsefenin başına yerleştirilen Platon, yaşamı boyunca pek «sistematik» kalmamış, daha doğrusu sistematik olmamayı tercih etmiştir. Hocası Sokrates'den aldığı yorulmak bilmeyen sorgulama yöntemi ile kendi düşüncelerini de yaşamının çeşitli dönemlerinde yeniden sınamış, bunda bir sakınca görmemiştir. Yenilediği düşünceleri içinde, onun görüşleri arasında pek durağan sayılan «idea görüşü», «toplum görüşü», «metafizik görüşü» de vardır: Menon Phaidon, Politeia *dialogları çerçevesinde kalan bakışla durağan kabul edilen idea görüşü;* Politeia, Politikos *dialogları çerçevesinde kalan bakışla durağan kabul edilen toplum görüşü;* Phaidon, Timaios *dialogları çerçevesinde kalan bakışla durağan kabul edilen metafizik görüşü. Bu çerçevelerin birinden, hatta üçünden birden yola çıkılarak Platon'u bütünde anlamaya yönelen her araştırma eksik, bu tür araştırmada ısrar eden bakış ise «dogmatik» kalmak zorundadır. Çünkü Platon'un iki yaşlılık yapıtı daha vardır en azından:* Parmenides *ve* Nomoi *(Yasalar). Platon* Parmenides'de *idealar görüşünü yeniden sınarken ne* Politeia'daki *temellendirmeler ayakta kalmakta ne de* Timaios'dakiler. *Son yapıtı* Nomoi'da *ise Platon, kendi toplumsal bakışına yeni boyutlar getirmektedir. Henüz Türkçe'de yayınlanmamış bu iki yapıttan «Yasalar»ın birinci kitabıyla ister misiniz Platon'un kendisini dinlemeye başlayalım:* üzerine konuşmaya değil.

C.Ş. - S.B.

PLATON
Türkçesi: Doç. Dr. Candan ŞENTUNA
Doç. Dr. Saffet BABÜR

624 a **ATİNALI :** Sizde bir tanrı mı, yoksa bir insan mı «yasa koyucu» sanını almaya hak kazanmıştır, yabancılar?
KLEINIAS : Bir tanrı, yabancı, bir tanrı, hakkıyla konuşmak gerekirse. Bizde Zeus, şu arkadaşın memleketi Isparta'da ise, sanırım, Apollon diyorlar, değil mi?
MEGİLLOS : Evet.
b A. : Demek sen Homeros'a uyarak diyorsun ki, Minos dokuz yılda bir hiç sektirmeden babasının yanına gidiyordu ve onun dediklerine gore yasalar koydu, öyle mi?
625 a K. : Bizde boyle soylenir, üstelik kardeşi Rhadamantys'un de —bu adı duymuşsunuzdur— en adil kişi olduğunu soylerler. Biz Giritliler şunu kesinlikle soyleyebiliriz ki, bu ovgüyü yargı işlerinde aldığı doğru kararlardan otürü kazanmıştır
A. : Güzel bir övgü, Zeus'un ogluna da pek yaraşıyor. Arkadaşınla sen bu tür yasaların alışkanlıklarıyla yetiştiğinize göre, şimdi yol boyu sıkılmadan siyasal yonetim ve yasalar üzerine sohbet ede
b ede zaman geçirebiliriz, sanırım. Duyduğum kadarıyla Knossos'tan Zeus mağarasına ve tapınağına giden yol, bunun için oldukça elverişliymiş; üstelik yol boyunca şu andaki bunaltıcı sıcağı hafifletecek yüksek ağaçlar altında golgeli dinlenme yerleri varmış. Biz yaştakilere buralarda dinlenmek iyi gelecek; boylece anlattıklarımızla birbirimizi oyalayacak bütün yolu kolayca tamamlarız.
c K. : Daha ileride de, kutsal korulukta, şaşılacak güzellikte yüksek selviler var; durup dinlenebileceğimiz çayırlar da cabası.
A. : Ne güzel anlatıyorsun!
K. : Elbette; görünce, daha da güzel şeyler söyleyeceğiz. Haydi, yolumuz açık olsun
A. : Öyle olsun. Soyle bana: yasa size toplu yemek yemeyi (1), beden eğitimini ve silahlanma biçimini ne için buyurmuş ola ki?
d K. : Bizim durumumuzu anlamanın herkes için oldukça kolay olduğunu sanıyorum, yabancı. Nitekim, genelde Girit toprağının doğa yapısı, goruyorsunuz, Tesalya'nınki gibi ovalık değil; bu nedenle onlar daha çok ata binerler, biz ise yaya gideriz; çünkü burası engebelidir ve koşu talimine daha uygundur. Bu durumda hafif silahlar edinmek ve yük taşımadan koşmak zorunlu; ok ile yayların hafifliği de bu yüzden bence.
e Öyleyse, bunların hepsi bize savaş için hazırlanmıştır, yasa koyucu da bence bunu göz önüne alarak bütün bunları buyurmuştur; toplu yemek yemeyi de sefer sırasında durum gereği herkesin kendi güvenliği için birlikte yemek yemek zorunda kaldıklarını gördüğü için öngörmüş olmalı. Bence, her kent için bütün kentlere

karşı yaşam boyu sürekli bir savaş olduğunu anlamıyorlar diye, çoğunluğun akılsızlığını kınamak istemiştir; eğer savaş varken güvenlik amacıyla birlikte yemek yemek gerekiyorsa ve kimi yö-
626 a neticilerle erlerin örgütlenip onları korumaları gerekiyorsa, bu aynı şey barış zamanında da uygulanmalıdır. Çünkü çoğu kişinin barış dediği şey, bir addan öte bir şey değildir, gerçekte bütün devletlerin bütün devletlere karşı, ilan edilmemiş de olsa, doğa gereği bir savaşı vardır Böyle bakarsan, Giritli yasa koyucunun kamusal olsun, özel olsun, bütün bu yasaları savaşı göz önünde bulundurarak buyurduğunu az çok anlayabilirsin; buna göre de
b savaşta güçlü olunmadığında öteki şeylerden hiçbiri —ne mal mülk ne de başka bir etkinlik— bir işe yaramadığı ve yenlienlerin bütün varlığı yenenlere geçtiği için yasaları bize koruyalım diye vermiştir.

c A.: Bence, yabancı, Girit yasal kurumlarını çok iyi anlayacak şekilde eğitilmişsin. Ama şunu daha da açık olarak söyle bana; bana öyle geliyor ki sen, «bir kentin savaşta öteki kentleri yenecek biçimde düzenlenerek yonetilmesi gerekir» demekle, iyi yönetilen bir devletin tanımını yapmış oluyorsun, değil mi?

K.: Tastamam. Sanırım, arkadaşım da böyle düşünüyor.

M.: İlahi dostum! Bir Ispartalı başka nasıl yanıtlayabilir?

A.: Öyleyse bu durum kentler arasında geçerli de, köyler arasında başka türlü mü?

K.: Hiç de değil.

A.: Öyleyse aynı?

K.: Evet.

A.: Peki! Köydeki aileler arasında ve bireyler arasında yine aynı mı?

K.: Aynı.

d A.: İnsanın kendi kendisini bir düşman gibi görmesi de olanaklı mı? Ya buna ne diyeceğiz?

K.: Atinalı yabancı, sana «Attikeli» demek istemiyorum; çünkü bence daha çok tanrıçanın (2) adıyla anılmaya layıksın; nitekim, konuyu temel ilkesine getirerek daha açık olmasını sağladın, öyle ki biraz önce "bizim herkesin herkese karşı toplumsal olarak, özel olarak da kişinin kendine karşı düşman olduğunu söylerken, doğru söylediğimizi daha kolay anlayacaksın.

e A.: Beni şaşırtıyorsun, yabancı, ne diyorsun?

K.: Şunu, yabancı, kendi kendini yenmek zaferlerin en başta geleni ve en güzelidir kendine yenilmek ise bütün bozgunların en çirkini ve kötüsüdür. Bu, hepimizin içinde kendimize karşı bir savaş olduğunu gösterir.

627 a A.: Pekala, sözü yeniden başa getirelim. Madem ki hepimizin kendinden daha üstün ve daha zayıf yanı var, bu aynı şey bir ailede, köyde ve kentte de soz konusudur, diyebilir miyiz diyemez miyiz?

K.: Birinin kendinden daha üstün, ötekinin daha zayıf mı olduğunu söylüyorsun?

A. : Evet.

K. : Bu da yerinde bir soru: çünkü kesinlikle bu böyle, özellikle de kentlerde. Nitekim, daha iyilerin çoğunluğu ve daha kötüleri alt ettiği ne kadar devlet varsa, haklı olarak bu devletin kendini yendiği söylenebilir ve böyle bir zaferden ötürü son derece haklı olarak övgü toplayabilir: bunun tersi durumda, tersi soz konusudur.

b A. : Kötünün daha iyiyi alt edip edemeyeceğini bir yana bırakalım—çünkü sozü uzatır— senin konuşmandan şunu anlıyorum: aynı soydan gelen ve aynı kentte doğmuş olan pek çok adaletsiz yurttaş bir araya gelip, azınlıkta olan adaletli kişileri kendilerine kölelik yapmaya zorlayabileceklerdir ve egemen olduklarında bu kentin kendine yenildiğini, kötü bir kent olduğunu; yenilgiye uğradıklarında da kentin kendini yendiğini ve iyi olduğunu söylemek doğru olacak.

c K. : Şimdi soylediğin çok garip, yabancı, ama gene de katılmamak elde değil.

A. : Bak şimdi! Bunu bir daha düşünelim: diyelim ki, bir adamla kadının birçok oğlu var bunların çoğunun adaletsiz, pek azının adaletli olmasında şaşacak hiçbir şey yok

K. : Öyle.

d A. Kötüler egemen olduğunda, ailenin ve bütün sülalenin kendine yenildiğini, alt olurlarsa kendini yendiğini araştırmanın ne sizin ne de benim için bir anlamı var çünkü biz şu anda çoğunluğun konuşurken sozcükleri yerinde kullanıp kullanmadıklarını değil, yasalar konusunda doğruluk ile yetersizliği —doğaların ne olduğunu - araştırıyoruz

K. : Çok doğru soyluyorsun, yabancı

M. : Şimdiye değin söylediklerin bence de yerinde.

A : Şuna da bakalım: şu yukarıda sözü edilen kardeşlerin bir yargıcı olabilir, değil mi?

K. : Elbette.

e A : Öyleyse, ne kadar kotu varsa onları yok edip, daha iyilerini kendi kendini yonetmesini buyuracak olana mı: daha değerli olanların yönetmesini, kotulerin yaşamasına izin verdikten sonra onların isteyerek yönetilmesini sağlayacak olana mı, yoksa birbirinden kopmuş olan aileyi toparlayıp, hic kimseyi öldürmeden barış sağladıktan sonra ileriyi için onlara kurallar koyarak, dost olacak kadar birbirlerini gozetlemelerini sağlayacak olan bir üçüncüsüne mi erdem açısından daha iyi yargıç diyeceğiz?

626 a K. : Böyle bir yargıç ve yasa koyucu çok daha iyi olsa gerek.

A. : Ayrıca, onlara kuralları savaşı değil, tersini göz önüne alarak koyar.

K. : Bu doğru.

b A. : Ya kenti düzene koyacak olan? Yaşamı dış savaşı goz onune alarak mı düzenler, yoksa içeride her fırsatta çıkan, iç savaş dediğimizi mi? Herkes özellikle bu savaşın kendi kentinde çıkmamasını, olur da çıkarsa, bir an önce bastırılmasını ister.

K. : Açık ki, bu ikincisini göz önünde tutacak.
A : İç savaş sonrası kimilerinin ölüp, kimilerinin kazanmasıyla sağlanan barış mı, yoksa bir araya gelerek dostça sağlanan, bu şekilde de dikkatin dış düşmanlara çevrilmesine olanak veren barış mı daha çok tercih edilir?
c K. : Herkes kendi kenti için bu ikincisini daha çok tercih eder
A. : Öyleyse, yasa koyucu da aynı şekilde, değil mi?
K. : Elbette.
A. : Acaba herkes bütün yasal kurumları en iyi amaca göre düzenlemez mi?
K. : Kesinlikle.
d A. : Öyleyse, en iyi şey savaş ya da ayaklanma değil —bu duruma düşmek aşağılık bir şey—, ama barış ve karşılıklı iyi niyettir; üstelik, öyle anlaşılıyor ki, kentin kendini yenmesi en iyi şeylerden değil, durum gereği zorunlu olanlardandır; nasıl ki hasta bir bedenin hekim tarafından bakımı yapıldıktan sonra çok iyi durumda olduğu düşünülürse ve buna hiç gereksinimi olmayan bedene dikkat edilmezse, aynı şekilde devletin ve bireyin mutluluğu hakkında böyle düşünen biri de yalnızca ve ilk başta dış düşmanı göz önüne aldığı için hiçbir zaman gerçekten devlet adamı sayılamaz, savaş uğruna barış yasaları yerine, daha çok barış uğruna savaş yasaları koymazsa da, tam bir yasa koyucu olamaz.
e K. . Bence bu söz doğru söylenmiş görünüyor, yabancı, ama bizdeki ve Isparta'daki yasalar bunlar göz önüne alınarak tam bir özenle konulmamış ise, pek şaşarım.
629 a A. : Belki de öyledir: Şimdi bizim bu konuda sert bir tartışmaya girmemize gerek yok, ama biz ve onlar bu konuda elden geldiğince çaba harcadığımıza göre, sakin sakin araştırmalıyız. Şimdi söylediğime kulak verin: Atina kanından ama Isparta yurttaşı olan Tyrtaios'u örnek alalım : şöyle söylerken insanların içinde bu konulara en çok kafa yoran kişi olduğu belli:
«ne adını anarım, ne de adam yerine koyarım»
b İster insanların en zengini olsun, ister pek çok nimet kazanmış olsun —bunun gibi her şeyi sayıp dökmüyor— savaşta her zaman en üstün olmayan kişi için böyle diyor. Bu dizeleri sen de bir yerlerde duymuş olmalısın, sanırım, o da doymuştur bunlara.
M : Hem de nasıl!
K. : Isparta'dan bize de ulaştı
c A. : Gelin şimdi şu ozanı birlikte sorguya çekermiş gibi yapalım «Eytanrısal ozan —nitekim sen bizce hem bilgesin hem de erdemli, çünkü savaşta kendini gösterenleri çarpıcı biçimde övüyorsun— burada bulunan ben, o ve Knossoslu Kleinias, sanırım, bu konuda sana bütünüyle katılıyoruz: ama aynı adamlardan söz edip etmediğimizi iyice bilmek istiyoruz. Şimdi söyle bize: Sen de bizim gibi açıkça iki tür savaş olduğunu düşünüyor musun? Yoksa ne dersin? Sanırım, Tyrtaios'tan çok daha sıradan bir ozan bile bu
d soruya karşı doğru yanıtı şöyle verir : İki türlü savaş vardır, biri az önce söylediğimiz gibi, bütün savaşların en kötüsü olan ve he-

pimizin ayaklanma dediğimiz savaştır, otekini de başka ırktan dış düşmanlara karşı yapılan savaş olarak saptayacağız ki, bu sonuncusu öncekinden çok daha az çetindir.

K. : Kuşkusuz.

e A : Öyleyse soyle : hangı savaşa gore savaşçılardan kimilerini överek goklere çıkardın, kimilerini de yerin dibine batırdın? Herhalde dış düşmanlara karşı olana gore, dizelerinde kanlı katliamı görmeye dayanamayanlara.

«ve düşmanlarla göğüs goğüse çarpışmaya hevesli olmayanlara» hiç mi katlanamadığını belirtiyorsun. O halde biz bunlara dayanarak şöyle diyebiliriz: «Anlaşılan sen, Tyrtaios, özellikle yabancılarla yapılan dış savaşta göze çarpanları övüyorsun». O buna katılırdı, değil mi?

K. : Nasıl katılmaz?

630 a A. : Bunlar da yiğit olmasına yiğittirler, ama biz bu en büyük savaşta (3) yiğitlik gosterenlerin çok daha üstün olduklarını ileri sürüyoruz Bu konuda bir de ozan tanığımız var; Sicilya'dakı Megara yurttaşı Theognis (4) şöyle diyor:

«Kyrnos ayaklanmanın zorlu günlerinde
güvenilir bir adam altın gümüş değerindedir» (5)

b Demek kı biz, bu adamın zorlu savaşta otekinden daha üstün olduğunu soylüyoruz, adalet, olçülülük ve aklıbaşındalık yiğitlikle birleştığı zaman, salt yigitlikten ne kadar üstünse. Çünkü ayaklanmalarda erdemın bütünü olmaksızın güvenılır ve sağlıklı kalınamaz: Tyrtaios kararlı bir şekılde çarpışarak ölmeyi göze alan birçok paralı asker olduğunu soyler, bunların pek azı dışında çoğunluğu gözü kara, namussuz, küstah ve son derece aptal insanlardır. Öyleyse, bu sozun ucu nereye varıyor ve Tyrtaios neyi an-

c latmak istediği için bunları söylemiş? Şu açık: değerlı olmasa bile her yasa koyucu ve özellikle Zeus'u izleyen buradaki yasa koyucu yalnızca en büyük erdemi goz onünde bulundurarak yasalarını koyacaktır. Theognis'in dedığı gibi, zor günlerde tam adalet diye adlandırılan bağlılık da budur işte Tyrtaios'un özellikle övduğü erdem, ozanca onurlandırılması yerinde olan, güzel bir erdemdir, ama gene de, doğruyu soylemek gerekirse, sıra ve onem bakımından değerının dordüncü olduğu söylenebilir.

d K. : Yasa koyucumuzu yasa koyuculukla ilgisi olmayanların arasına yerleştiriyoruz, yabancı!

A. : Öyle değil, dostum. Lykargos ile Minos'un Isparta ve bu ülkedekı bütun yasalar daha çok savaşı goz onünde bulundurarak koyduklarını düşündüğümüz zaman, biz kendimizi onlardan saymıyoruz.

K. : Peki, ne dememiz gerekiyordu?

e A :Tanrısal kökenli bir devlet hakkında konuşurken, sanırım, 'doğru' ve 'adil' gibi kavramları da katarak konuşmamız gerekiyordu; erdemin bir parçasına ve en onemsiz parçasına değil, erdeme bütünüyle bakarak yasaların konduğunu söylemeliydik; ayrıca, şimdikilerin yasaları gruplara ayırarak ele aldıkları gibi değil

de, onları kendi başlarına araştırmak gerekir. Nitekim, her yasa bir gereksinim sonucu konur, günümüzde bu göz önüne alınarak, kimi miras ve kadın mirasçı konusunu, kimi hakaret konusunu, başkaları da bunun gibi binlercesini inceler. Biz de diyoruz ki, yasalar üzerine iyi inceleme yapanların araştırması az once başlat-
631 a tığımız gibi olur. Senin başlamak, yasa koyucunun onu gözeterek gitti: çünkü erdemden başlamak, yasa koyucunun onu gözeterek yasa koyduğunu soylemen doğru: ama onun, erdemin bir parçasına, hem de en önemsiz parçasına bakıp buna göre her şeyi düzenleyerek yasa koyduğunu söylemen, bence pek yerinde değildi; bundan sonraki konuşmamı da bu yüzden yaptım. Çözümlemen sırasında senden ne demeni beklerdim, bunu sana soyleyeyim ister misin?

b K.: Elbette isterim.

c A.: Şöyle demen gerekiyordu: «Yabancı, Girit yasalarının bütün Yunanlılar arasında bunca ünlü olması boşuna değildir, çünkü bunlar doğru yasalardır ve uygulayanları mutlu kılar, çünkü bütün iyi şeyleri sağlarlar. İyi şeyler ise iki türlüdür: insansal iyiler, tanrısal iyiler, birinciler tanrısal olanlara bağlıdır ve bir kent daha önemli olanları elde ederse, daha önemsiz olanları da kazanır, yoksa her ikisinden de yoksun kalır. Önemsiz olanlar içinde ilki sağlık, ikincisi güzellik, üçüncüsü de koşu ve bütün oteki beden hareketleri için güç, dordüncü olarak ise zenginlik, ama 'kor' (6) zenginlik değil, sağduyu ile bir arada gitmesi koşuluyla keskin görüşü olan zenginlik; tanrısal iyilerin en önde geleni aklıbaşındalık, ikincisi usla birlikte giden olçülü bir ruh huyu, üçüncüsü bu ikisinin yiğitlikle bir araya gelmesiyle oluşan adalet, dordün-
d cüsü de yiğitliktir. Bütün bu tanrısal iyiler doğal olarak ötekilerden önde gelirler, yasa koyucu da böyle sıralamalıdır. Bundan sonra yurttaşlara bu iyileri amaçlayan yaptırımlar getirmelidir, bunlar arasında insansal olanları tanrısal iyilere, tanrısal olanları da kılavuz usa bakarak dizmelidir. Yurttaşları birbirine bağlayan evlilikleri, erkek ve kız çocukların doğumunu, yetiştirilmesini;
e gençliklerinde ve yaşları ilerleyip yaşlandıklarında onları hakkıyla ödüllendirip cezalandırarak yasa kapsamı içine almalıdır; onları bütün ilişkileri içinde, acılarını, hazlarını, tutkularını, hatta
632 a bütün aşk ateşlerini gözleyip araştırarak bu yasalar aracılığı ile hakkıyla cezalandırmak ya da ödüllendirmelidir; öfke ve korku durumlarında talihsizliğin getirdiği ne kadar ruh sarsıntısı varsa ve her şey yolundayken bunlardan ne kadar uzak olunursa, insanlar hastalıkta, savaşta, yoksullukta ve bunların tersi koşullarda nasıl bir duruma düşerlerse, bu koşulların hepsinde her bir insanın tepkisindeki güzel olanı ve olmayanı
b öğretmeli ve belirlemelidir. Bunlardan sonra yasa koyucunun yurttaşlar arasında alım satımların ne biçimde olacağını düşünmesi, aralarında isteyerek ya da istemeyerek kurulan birlikleri ve ayrılmaları, bütün bunların her birini birbiriyle ilişkili olarak nasıl yapacaklarını incelemesi, hakkın nelerde olup nelerde olmadı-

ğını, nelerde ise eksik kaldığını (görmesi) yasalara uyanlara ödül verip uymayanlara belli caydırıcılar getirmesi zorunlu, hatta bütün devletin düzenlenmesi sona erince, ölülerin nasıl gömüleceğini ve onurlandırılacağını da hesaba katmalıdır. Bu da bittikten sonra, yasa koyucu bütün bunların başına, bir kısmı aklıbaşında, bir kısmı da doğru görüşle hareket eden koruyucular koyacaktır ki, zenginlik ve onur tutkusunu değil, ölçülülük ve adaleti izleyerek bütün bunları düzenleyenin us olduğu ortaya çıksın». İşte yabancılar, böyle demenizi isterdim Şimdi de, Zeus'tan ve Pythios Apollon'dan geldiği söylenen ve Minos ile Lykurgos'un koyduğu yasalarda bütün bunların nasıl yer aldığını, bu düzen içinde yasaları teknik olarak ya da deneyimle bilen birine açık olduğu halde bizim gibi başkaları için neden karanlık kaldığını açıklamanızı istiyorum.

K.: Öyleyse bundan sonra ne söylemek gerekiyor?

A.: Bence yeniden başa dönmek gerekiyor. İsterseniz başlangıçta yaptığımız gibi, ilkin yiğitliğin uygulamasını, sonra birbiri ardından öteki erdem türlerini ele alalım. Araştırmamızın ilk kısmında kullandığımız yöntemi örnek alıp ötekiler üzerinde söz ederek yolumuzu kolaylamaya çalışalım Sonra da bütünü içinde erdemi inceleyerek, tanrı izin verirse üzerinde durduğumuz konuların bunu göz önünde tuttuğunu kanıtlayacağız

633 a M.: Doğru söylüyorsun, ilk olarak da şu yanımızdaki Zeus hayranını sıra

A.: Sınayacağım hem seninle birlikte kendimi de; çünkü konumuz bir Söyleyin bakalım: toplu yemek yemeyi, beden eğitimini yasa koyucu savaşı göz önüne alarak bulmuştur, diyoruz değil mi?

M.: Evet

A.: Peki, üçüncü ya da dördüncü sırada? Çünkü belki öteki erdem bölümleri için —ya da bunu nasıl adlandırmak gerekiyorsa, yeter ki anlamı açık olsun— boyle sıralamak gerekecek.

b M.: Ben Ispartalılardan biri olarak, üçüncü sırada avcılığı bulmuştur, diyebilirim

A.: Becerebilirsek, dördüncüyle beşinciyi de söylemeye çalışalım.

M.: Dördüncü olarak da şunu söyleyebilirim: güreş karşılaşmalarında ve her seferinde pek çok yara alma pahasına yapılan akınlarda bedensel acılara karşı dayanıklılıkla ilgili olan ve bizde çokça görülen eğitim. Bir de dayanıklılık için olağanüstü ağır **krypteia** (7) diye adlandırılan bir kurum vardır: kışın yalınayak dolaşılır ve sert toprakta yatılır, herkes adam kullanmadan kendi işini görür, gece gündüz bütün ülke boyunca dolaşır. Yine bizde **Gymnopaidiai**'da (8) kavurucu güneş altında korkunç bir dayanıklılık gösterilir, bunun gibi saymakla bitirilemeyecek pek çok uygulama vardır.

d A.: Pek güzel anlattın, Ispartalı yabancı Ama söyle bakalım: neyi yiğitlik diye tanımlayacağız? Basitce yalnız korku ve acıya karşı direnç olarak mı almalı, yoksa arzulara, hazlara ve ciddi olduk-

larına inananların yüreğini bile balmumu gibi yumuşatan sakşayıcı sözleri de kapsamalı mı?

M. : Sanırım böyle: bunların hepsi.

A. : Daha önce dediklerimizi iyi anımsıyorsak, dostumuz herhangi bir kentin ya da bireyin kendine yenilebildiğini söylüyordu. Öyle değil mi, Knossoslu yabancı?

K. : Evet öyle.

e A. : Öyleyse şimdi acılara mı yenilene, yoksa hazlara mı yenilene kötü diyeceğiz?

K : Bence hazlara yenilen daha kötüdür; nitekim hepimiz hazlara yenik düşenin, acılara yenik düşenden daha utanılacak biçimde kendine yenildiğini söyleriz.

634 a A. : Zeus ile Apollon'a dayanan yasa koyucu kuşkusuz yiğitliği, yalnız solunu savunacak, sağındaki kurnazlık ve kandırmacalara karşı bir şey yapamayacak biçimde bir eli bağlı görmemiştir, her iki yanını da savunacağını düşünmüştür, değil mi?

K. : Sanırım, her iki yanını da

A. : Öyleyse, her ikinizin de kentinde, tıpkı acıları reddetmeyip bunların içine ittiği gibi, hazları da tadarak reddetmeden bunlara egemen olmaya zorlayan ve onur kaygısıyla ikna eden nasıl uygulamalar olduğunu bir daha söyleyelim mi? Hazlarla ilgili olarak bu aynı şey yasalarınızda nereye konmuştur? Yenmesi gere-

b keni yenen, kendine en yakın ve en zorlu düşmana hiçbir zaman yenilmeyen bu kişileri hem acılara hem hazlara karşı yiğit kılan şeyi de söyleyin.

c M. : Doğrusu, yabancı, acılara karşı konmuş olan pek çok yasadan söz edebildiğim kadar, aynı şekilde hazlar üzerine önemli ve açık ayırımları belirterek konuşmam pek kolay değil; belki birkaç önemsiz nokta üzerinde durabilirim.

K. : Ben de Girit yasalarıyla ilgili olarak böyle bir açıklama yapamam.

A. : Sevgili yabancılar, bunda şaşacak bir şey yok Ama eğer içimizden biri doğru ve en iyi olanı görmek isteyerek herbirimizin yurdundaki yasalara bir eleştiri getirecek olursa, birbirimize karşı sert çıkmayalım, hoşgörülü olalım.

K. : Doğru söylüyorsun, Atinalı yabancı, böyle yapmalı.

d A. : Çünkü bizim yaşımızdaki insanlara böyle bir şey yakışmaz

K. : Elbette yakışmaz.

e A. : Isparta ve Girit yönetim biçimlerinin haklı olarak eleştirilip eleştirilmemesi ayrı bir konu; ama çoğunluğun dediği hakkında belki her ikinizden daha çok konuşabilirim. Nitekim, yasalarınız uygun biçimde hazırlanmış olsa bile, yasalarınızın en iyilerinden biri, hiçbir gence bunlardan hangilerinin iyi, hangilerinin kötü olduğunu araştırmaya izin vermemesi, herkesin tek ses ve tek ağızdan tanrılar koydukları için hepsinin yerinde konmuş olduğunu onaylaması, eğer biri tersini söylerse, kimsenin onu dinlemeye yanaşmaması; yaşlı biri sizdeki yasalar üzerine bir öneri getire-

cek olursa, yoneticilerle kendi yaşıtları karşısında konuşması, bu tür konuşmalara hiçbir gencin katılmamasıdır.

635 a K.: Çok doğru söylüyorsun yabancı. Bir bilici gibi, yasa koyucumuzun o zamanlar düşündüklerini bunca uzak olmana karşın bence iyi tahmin ettin ve çok doğru konuştun.

A.: Öyleyse, yanımızda gençler yok, biz de yaşımızdan ötürü bu konular üzerine hiç kusur etmeden başbaşa tartışma iznini yasa koyucudan almış oluyoruz, değil mi?

b K.: Öyle. Sen de yasalarımızda eleştireceğin ne varsa, hiçbirini atlama: çünkü bir şeyin iyi olmadığını anlamak, onur kırıcı değildir, tersine soylenenleri öfkeyle değil hoş görüyle kabul edenin bunu düzeltmesi söz konusu olabilir.

A.: Güzel! Elden geldiğince derinlemesine bir inceleme yapmadan once, yasaları eleştirmeye kalkacak değilim, daha çok sorunları ortaya koyacağım. Nitekim, yasa koyucu, Yunanlılar ve bildiğimiz barbarlar içinde yalnızca size en büyük hazlardan ve eğlencelerden uzak kalmayı, hiç tatmamayı buyurmuştur; ama az önce gördüğümüz gibi, bu çocukluktan beri acılardan ve korkulardan

c bütünüyle kaçacak olsa, kaçınılmaz çileler, korku durumları ve acılar başına geldiğinde, onun boyle bir eğitimden geçmiş kimseler karşısında yenik düşeceğini ve onlara köle olacağını düşünmüştür. Oysa sanırım, yasa koyucu bu aynı şeyi hazlara ilişkin olarak da düşünmeli, kendi kendine şöyle soylemeliydi: «Eğer bizde yurttaşlar gençliklerinden beri en büyük hazları denemezlerse, onlara karşı koymada ve çirkin bir şey yapmamaya kendilerini zorunlu görmede hazırlıksız olurlarsa, hazlara karşı zayıflık nedeniyle korkuya yenilenlerle aynı duruma düşeceklerdir; hazlara karşı

d direnebilenlere, hazları benimsemiş bazen çok kötü insanlara başka bir biçimde, üstelik daha utanç verici olarak köle olacaklardır, boylece ruhlarının bir parçası kole, bir parçası özgür olacak, tam anlamıyla yiğit ve özgür insan diye adlandırılmaya da layık olmayacaklardır. Şimdi bu soylenenler sizce doğru mu, değil mi, araştırın.

e K.: Sen konuşurken, doğru görünüyor. Ama bu kadar önemli bir konuda çabucak|kolayca ikna olmak çocukça, üstelik aptalca olmasın

636 a A.: Öyleyse bunlardan sonra, onceden saptadığımız biçimde araştırmayı surdurursek —yiğitlikten sonra olçulülük üzerine söz etmemiz gerekiyor—, Kleinias ve Ispartalı yabancı, sizin devletlerinizde az once savaş konusunda gördüğümüz gibi, gelişigüzel yönetilen devletlerdekinden farklı olarak ne bulacağız?

M.: Bunu söylemek pek kolay değil; ama herhalde toplu yemek ve beden eğitimi bu iki erdemle ilgili olarak iyi düşünülmüş.

b A.: Yabancılar, yönetim biçimleri konusunda konuşurken ve iş başındayken tartışmasız bir denklik sağlamak biraz zor görünüyor, çünkü bu durum bedenlerde olduğu gibidir; bir şeyin her bedene uygulanması olanaksızdır, korkarım aynı şey bedenimize bir yandan zararlı, obür yandan yararlı olabilir. Çünkü şu beden eği-

timi ve toplu yemek birçok bakımdan kentlere yararlıdır, ama ayaklanma söz konusu olunca sorun çıkarır —Miletos, Boiotia ve Thurioi gençliği buna örnektir— (9), üstelik bu uygulama yalnız insanların değil, hayvanların bile doğal cinsel hazlarıyla ilgili olan çok eski bir yasayı bozmuş görünüyor. İlk başta sizin kentlerinız ve beden eğitimi ile uğraşan başka ne kadar kent varsa, hepsi bu
c sonuçlardan sorumlu olsalar gerek. Bunlar ister eğlence, ister ciddi bir çalışma olarak düşünülsün, kabul etmek gerekir ki, böyle bir haz, erkek ve dişilere çoğalmak için bir araya gelsinler diye doğal olarak verilmiştir; erkeklerin erkeklere ya da kadınların kadınlara eğilim duyması doğaya aykırıdır ve hazları dizginleyememekten çıkma en başta gelen aşırılıktır. Hepimiz Ganymedes öyküsünü çıkardılar diye Giritlileri suçlarız. Çünkü yasaların kent-
d lerine Zeus'tan geldiğine inanmışlar, tanrıyı izleyerek bu hazzın tadını çıkarabilmek için bu öyküyü Zeus'a dayandırmışlar. Şimdi bu öyküyü bir yana bırakalım; yasalar üzerine çalışan kişilerin neredeyse bütün araştırması kentlerdeki ve bireysel alışkanlıklardaki haz ile acı durumlarıyla ilgilidir; çünkü acı ve haz doğal olarak fışkıran iki pınar gibidir: bunlardan gerektiği yerde, gerekti-
e ği zaman, gerektiği kadar alan, devlet olsun, birey olsun, her canlı varlık mutlu olur, buna karşılık bilinçsizce ve zamansız alan, mutsuz yaşar.

637 a M.: Bunu güzel söyledin, yabancı, bize söyleyecek bir şey bırakmadın, buna karşı ne söylemek gerekir, bilmiyorum; ama gene de Isparta'daki yasa koyucunun hazlardan kaçmayı buyurması bence doğru. Knossos yasalarını da isterse arkadaşımız savunur. Isparta'da hazlarla ilgili yasalar bence insanların koyduğu en iyi yasalardır; çünkü insanları en büyük hazlara, taşkınlığa kaptıran ve akıllarını başlarından alan ne varsa, bunların hepsini bizim yasa koyucu ülkeden atmıştır. Isparta'nın denetimindeki kentlerde ve kırsal kesimde ne bir şölen görürsün, ne de bunun sonucunda bütün hazları alabildiğine azdıran başka şeyleri. Bizde içkili cümbüş yapan birine rastlayıp da ona hemen en büyük cezayı
b vermeyecek hiç kimse yoktur. Dionysos şenliklerini bahane etse bile, onu salıvermez; bir zamanlar sizde arabalı gösterilerde (10) bunu kendi gözlerimle görmüştüm, yerleşmemiz Taras'ta da Dionysos şenliklerinde sarhoş olan bütün kenti oturup seyrettiydim: bizde ise yoktur böyle şey.

c A.: Ispartalı yabancı, bütün bunlar sağlam karakterli insanlarda övülecek şeyler, ama olur da insan kendini bırakırsa, daha uyuşturucu olurlar; çünkü bizden biri kendini savunmak için sizdeki kadınların hafifliğini göstererek hemen yakanıza yapışabilir. Ama bütün bunlarda, Taras'taki, bizdeki ve sizdeki törelerin kötü değil, doğru olduğunu bir tek yanıtım gösterecektir, sanırım: alışkın olmadığı şeyleri görünce şaşa kalan bir yabancıya herkes şöyle der: «Şaşırma yabancı, bizde adet böyle, belki sizde bu aynı
d şeyler için başka bir adet vardır». Ama biz, dostlarım, öteki insanlar üzerine değil, yasa koyucuların erdemi ve yetersizliği üze-

rine konuşuyoruz Şimdi içki içme konusunda genelde birkaç şey daha söyleyelim, çünkü hiç de yabana atılacak bir alışkanlık olmadığı gibi, sıradan bir yasa koyucunun anlayacağı iş de değildir. Genel olarak şarap içmek ya da içmemekten değil, sarhoşluktan söz ediyorum, hepside savaşçı kavimler olan İskitler, Persler, dahası Kartacalılar, Keltler, İberler ve Trakyalılar gibi içmeli mi, yoksa sizin gibi mi yapmalı? Dediğine göre, siz hepten uzak duruyorsunuz, İskitlerle Trakyalılar ise, kadın erkek, katıksız içiyorlar ve giysilerine dökünce de güzel ve mutlandırıcı bir töreyi yerine getirdiklerine inanıyorlar. Persler de sizin kaçındığınız öteki zevklere tutkundurlar, ama bunlardan çok daha düzenlidirler.

638 a M.: Ama, azizim, elimize silahları alınca bunların hepsini öntümüze katan da gene biziz.

b A.: Böyle söyleme, sevgili dostum, çünkü belli bir nedeni olmayan birçok kaçma ve kovalamaca olmuştur, olacaktır da; bunun için iyi ve kötü töreleri çarpışmada yenmekten ve yenilmekten söz ederken kesin değil, ancak tartışmalı bir neden olarak gösterebiliriz. Nitekim, büyük kentler küçük kentleri savaşta yenerler ve kole yaparlar; örneğin, Syrakusalılar o yörede en iyi yasalarla yönetildikleri ileri sürülen Lokrisluleri, Atinalılar da Keosluları altetmişlerdir: bunun gibi binlerce örnek bulabiliriz. Ama her bir törenin kendisi üzerine konuşarak birbirimizi ikna etmeye çalışalım; yenmeyi ya da yenilmeyi şu andaki konumuzun dışında bırakalım, hangisinin güzel olduğunu, hangisinin olmadığını söyleyelim Öncelikle de bunlardan yararlı olanla olmayan nasıl araştırılmalı, bunu dinleyeceksiniz benden

c M.: Nasıl araştırılmalı?

d A.: Bence, bir töreyi tartışma konusu yapan herkes bunu adı geçer geçmez yermeye ya da övmeye kalkışmakla hiç de doğru davranmıyor, tersine, örneğin, biri buğdayı iyi bir besin diye övdüğü zaman, bunun etkisini, nasıl elde edildiğini, ne şekilde, kimin için ve nelerle üretildiğini, hangi durumda hangi insanlara verileceğini öğrenmeden hemen kınayan biriyle aynı duruma düşüyor. Ga-

d liba biz de tartışırken aynı şeyi yapıyoruz Çünkü içki üzerine, adını duyar duymaz, kimi onu övmeye, kimi kınamaya kalktı, oysa son derece anlamsızdı bu. Hepimiz tanıklıklarla ve ovgücülerle yola çıkarak övüyoruz, kimimiz bir çok tanığı var diye, kimimiz de içkiden uzak duranların savaşta kazandığını gördük diye, geçerli bir şey söylediğimizi düşünüyoruz: oysa bunu da tartışabiliriz Eğer öteki yasal düzenlemelerin her birini bu şekilde ele alır-

e sak, bence akıllıca olmaz; bana uygun görünen başka bir biçimde bu konu, yani içki içme üzerine konuşmak istiyorum, elimden gelirse bu tür konuların hepsinde doğru olan yöntemi size göstermeye çalışacağım. Çünkü bu konular üzerinde sizden ayrı görüşte olan binlerce kavimin ikinizin kentiyle de tartışmaya girmesi olanaklı.

639 a M.: Bu konularda doğru bir araştırma yöntemi varsa, dinlemekten kaçınmamak gerekir.

A. : Şöyle inceleyelim: diyelim ki, biri keçi beslemeyi ve hayvanın kendisini değerli bir mal olarak övsün, bir başkası da başlarında çoban olmayan keçilerin ekilmiş tarlalarda otlayarak zarar verdiğini görünce, onları kötülesin; bunun gibi başı boş ya da başındakiler kotü olan her canlı böyle kötülenecek, bu kötülemenin de doğru olduğunu düşüneceğiz, öyle mi?

M. : Nasıl olur?

b A. : Gemilerimizde de yonetici, onu deniz tutuyor mu, tutmuyor mu diye bakmadan, yalnızca gemicilikte bilgili olduğu için iyi bir kaptan mı olacak? Ya da ne dersiniz?

M. : Bilgisinin yanı sıra bu dediğin rahatsızlığı varsa, olamaz.

A. : Peki, ya bir ordu komutanı? Savaşta bilgili olmakla, tehlikeler karşısında korkudan sarhoş olacak kadar kendini kaybetse bile, yönetmek için yeterli midir?

M. : Nasıl olur?

A. : Ya bilgisiz, üstelik de korkaksa?

M. : Senin sözünü ettiğin beş para etmez biri: böylesi erkekleri değil, olsa olsa kadınları yönetir.

c A. : Doğal olarak başında bir yönetici bulunan ve onun önderliğinde yararlı olan herhangi bir topluluğun, yöneticisiyle birlikte gerektiği gibi toplandığını hiç gormemiş, tersine her zaman başsız ya da kötü yoneticilerin onderliğinde bir araya geldiğini görmüş olan biri herhangi bir topluluğu övmeye ya da eleştirmeye kalkarsa, ne diyeceğiz? Boyle toplulukları gözlemiş olanların övgü ya da eleştirilerinin bir değeri olduğuna inanır mıyız?

d M. : Gereğince düzenlenmiş bir topluluk hiç gormedilerse ya da böyle bir topluluğa hiç katılmadılarsa, onlara nasıl inanırız?

A. : Bak şimdi: birçok topluluk türü arasında içki arkadaşlığını ve şölenleri de sayabilir miyız?

M. : Elbette sayarız.

e A. : Acaba bunun gereğince düzenlendiğini hiç gören var mı? Bunu yanıtlamak ikiniz için daha kolay: hiç gormediğinizi söyleyeceksiniz —çünkü sizde bu alışılmış bir şey değil, üstelik yasak— bense pek çok yerde pek çok şölende bulundum, hem de deyim yerindeyse, hepsini inceledim ve birkaç küçük ayrıntı dışında, doğru düzgün bir şöleni hemen hemen ne gördüm, ne de duydum; doğrusunu isterseniz çoğu yanlıştı.

640 a K. : Ne demek istiyorsun, yabancı? Açık konuş: çünkü biz, senin dediğin gibi, böyle topluluklara hiç katılmadığımız için, deneyimsizlikten belki bunlarda doğru olanla olmayanı hemen göremeyebiliriz.

A. : Doğru; ben açıklarken sen anlamaya çalış. Etkinliği ne olursa olsun, bütün toplantı ve topluluklarda her yerde hepsinin bir yöneticisi olması gerektiğini doğru buluyor musun?

K. : Nasıl doğru bulmam?

A. : Az önce de dedivdik ki, savaşçıların yöneticisi yiğit olmalıdır.

K. : Evet.

A. : Yiğit kişi korkulacak durumlarda korkaklardan daha az etkilenir.

b K. : Bu da doğru.

A. : Bir ordunun başına hiçbir şeyden korkmayan ve etkilenmeyen bir komutan getirme yolu olsaydı, bunu ne olursa olsun yapmaz mıydık?

K. ; Kesinlikle.

A. : Şimdi ise savaşta düşmanlara düşmanca karşı koyacak birlikleri yöneten bir ordu komutanından değil, barışta dostlar arasında dostça yapılacak toplantıların hoşgörülü başkanından söz ediyoruz.

K. : Doğru.

c A. : Böyle bir toplantı içkili olacak da, karışıklık çıkmayacak olur mu?

K. : Nasıl olur? Ben de tam tersini düşünüyorum.

A. : Öyleyse, bunlara en başta gerekli olan bir yöneticidir, değil mi?

K. : Elbette, başka her şeyden daha çok.

A. : O halde, olabiliyorsa, dengeli bir adamın yönetici olarak seçilmesi gerekmez mi?

K. : Gerekmez olur mu?

d A. : Anlaşılan, bu toplantıda yonetici sağ duyulu olmalıdır: çünkü aralarındaki dostluğun koruyucusu olacak, ayrıca bu toplantıyla dostlukların pekiştirilmesine bakacaktır.

K. : Çok doğru.

A. : Öyleyse, içki içenlerin başına ayık ve akıllı bir yönetici koymak gerekir, tersi olmaz, değil mi? Çünkü sarhoşlara başkan olan sarhoş, akılsız ve genç bir yonetici büyük bir hata yapmazsa, talihi pek yaver gidiyor demektir.

K. : Hem de çok talihli olsa gerek.

e A. : Öyleyse, biri kentlerde olabildiğince kusursuz yürütülen bu toplantıları, olayın kendisini suçlayarak kınarsa, belki haklı olabilir; ama sırf son derece kötü bir uygulamayı gordüğü için kötülüyorsa, şurası açık ki, en başta bunun doğru uygulanmamaktan ötürü böyle olduğunu, sonra da akıllı bir yönetici ya da başkan olmadan yapılan her şeyin bu şekilde kötü görüneceğini anlamıyordur Yoksa sarhoş bir dümencinin ve her türlü yöneticinin, ister gemi, ister araba, ister ordu olsun, ya da yönettiği her ne ise,

641 a her şeyi baş aşağı ettiğine katılmıyor musun?

K. : Bu söylediğin şey çok doğru, yabancı, ama şunu da bize söyle: diyelim ki içki içme konusunda doğru bir yasal düzenleme var, bu bize ne yarar sağlar? Söz gelişi, az önce söylediğimiz şey, bir ordu doğru yönetiliyorsa, savaşta zafer o ordunun olur, bu da küçümsenecek bir yarar değildir, öteki örnekler de böyle; ama bir

b şölen doğru düzenlendiğinde bireylere ya da devlete ne yararı olabilir?

A. : İyi eğitilmiş bir çocuğun ya da iyi hazırlanmış bir koronun kente ne yararı olduğunu söyleyebiliriz? Ya da bu bize soruldu-

ğunda, bir tanesinin kente çok küçük bir yararı olduğunu söyleyebiliriz, ama bütün olarak eğitilenlerin aldıkları eğitimin kente ne yarar sağladığını sorarsan, eğitimden geçen kişilerin erdemli insanlar olduklarını, erdemli olunca da başka başarılar kazandıklarını, hatta savaşta düşmanlarını yendiklerini söylemek zor değildir. Eğitim zaferi de getirir, ama zafer bazen küstahlık doğurur; çünkü birçok kişi savaşta kazandığı zaferden ötürü küstahlaşıp, bu küstahlığı yüzünden binlerce kötülüğe bulaşmıştır ve hiçbir zaman «Kadmos eğitimi» diye bir şey olmamıştır, ama insanlar arasında birçok «Kadmos zaferi» (11) olmuştur ve olacaktır da.

K.: Bize öyle geliyor ki, dostum, eğer iyi düzenlenmişse bir arada içki içmenin eğitimde büyük bir payı olduğunu söylüyorsun.

A.: Kesinlikle.

K.: Peki, bundan sonra şimdi söylediğin şeyin doğru olduğunu da gösterebilir misin?

A.: Doğru olduğunu, bunun böyle olduğunu, bunca görüş ayrılığı varken, kesin olarak kanıtlamak tanrının işidir. Ama benim nasıl düşündüğümü açıklamam gerekiyorsa, bunu hiç zorlanmadan yaparım, çünkü yasalar ve devlet yönetimi hakkında tartışmaya yeni başladık.

K.. Zaten biz de bunu, şimdi tartışılanlar konusunda senin görüşünü öğrenmeye çalışıyoruz.

A.: Öyleyse, şöyle yapmak gerekiyor: birlikte konuşmayı sürdürürken, siz bunu anlamaya çalışın, ben de açıklamaya. Önce şunu dinleyin: bütün Yunanlılar bizim kenti konuşmaya düşkün ve geveze, Isparta ile Girit'i ise, ilkini özlü konuşur, ikincisini de çok konuşmak yerine çok düşünmeye çalışır diye değerlendirirler; öyleyse sarhoşluk gibi önemsiz bir konuda çok konuşarak sizde de bu kanıyı uyandırmamaya, sözü çok uzatmadan açıklamaya çalışacağım. Bunun yapısına uygun doğru yol, müzikteki (12) doğru yol bilinmedikçe, konuşurken açık ve yeterince anlaşılamaz, müzik de eğitimin bütünü bilinmedikçe; bunlar uzun konuşmayı gerektiren konular. Öyleyse şimdi ne yapalım? Bunu şimdilik bir yana bırakıp yasalarla ilgili başka bir konuya mı geçelim?

M.: Atinalı yabancı, belki de benim ailemin sizin kentin «Proksenos»u (13) olduğunu bilmiyorsun. Bir kentin «Proksenos»u olduklarını duyduklarında, belki bütün öteki çocuklar için de olduğu gibi, ta gençliğimizden beri «Proksenos» olduğumuz bu kente karşı, sanki kendi yurdumuzdan sonra ikinci bir yurt gibi, bir yakınlık duyarız. Benim içimde de şimdi bu aynı duygular var. Nitekim, çocuklardan duydukça —Ispartalılar Atinalıları kötülese ya da övse, «Megillos, senin kentin», diyorlardı, «bizi kötüledi ya da yüceltti»— işte bunları duydukça ve kentinizi kötüleyenlere karşı sizin adınıza savaştıkça, büyük bir sevgi besler oldum, şu anda da lehçeniz bana hoş geliyor; çoğunluğun, «ne kadar iyi Atinalı varsa, hepsi de özellikle öyledir» sözü bence çok doğru söylenmiş: çünkü yalnızca onlar zorlanmadan, doğuştan gelen bir tanrı ver-

gisiyle, gerçekten ve yapmacıksız iyi insanlardır. Demek ki, benim
d açımdan istediğin kadar uzun konuşabilirsin.
K. : Şu söyleyeceklerimi dinle, ondan sonra istediğin kadar konuş, yabancı. Buralarda Epimenides (14) adında tanrısal bir adamın doğduğunu belki duymuşsundur; bizim de akrabamız olur: tanrı sözüne uyarak Pers savaşlarından on yıl önce sizin oralara gelip tanrının buyruğuyla birtakım kurbanlar kesmiş, ayrıca Pers saldı-
e rılarından korkan Atinalılara Perslerin on yıl içinde gelmeyeceklerini, geldikleri zaman da umdukları hiçbir şeyi gerçekleştiremeden, verdikleri zarardan daha çoğuna uğrayarak ters yüz olacaklarını söylemiş. İşte bizim atalarımız o zaman sizinle dostluk bağ-
643 a ları kurdular, o günden beri ben ve ailem size karşı sevgi duyuyoruz.
A. : Anlaşılan siz dinlemeye hazırsınız, ben de konuşmaya hazırım, gerçi bu pek kolay olmayacak, ama gene de denemeli. Öyleyse konumuzla ilgili olarak ilkin eğitimin ne olduğunu, nasıl bir gücü olduğunu tanımlayalım; çünkü diyoruz ki, şimdi ele aldığımız konunun tanrıya (15) varana dek bu yoldan ilerlemesi gerekir.
K. : Evet, istiyorsan böyle yapalım.
b A. : Eğitimin ne olması gerektiğini açıkladığımda, bakalım beğenecek misiniz?
K. : Açıklayabilirsin.
A. : Öyleyse başlıyorum: başarılı olmak isteyen bir kimsenin çocukluğundan itibaren eğlenirken ya da çalışırken bu amacına uygun şeylerle uğraşması gerekir, diyorum. Söz gelişi, iyi bir çiftçi ya da iyi bir duvarcı olmak istiyorsa, duvarcı oyuncak evlerle oy-
c namalıdır, çiftçi de bunun gibi yapmalıdır, bunları yetiştiren kişi de her birinin eline aslının aynı küçük araçlar vermeli, örneğin marangozun cetvel ve çekül kullanması, savaşçının oynarken ata binmesi (16) gibi önceden öğrenilmesi gereken ne kadar bilgi varsa, bunları öğretmeli, oyun aracılığı ile çocukların hazlarını ve tuttuklarını büyüdüklerinde hedef olarak seçecekleri yere yönelt-
d melidir. Biz diyoruz ki, eğitimin özü, oyun çağındaki çocuğun ruhunu yetişkinliğinde mükemmel bir insan olması için işinin erdemini gerektiren şeye karşı özellikle heveslendiren doğru yönlendirmedir. Bakın bakalım, buraya kadar söylediklerimi onaylıyor musunuz?
K. : Nasıl onaylamayız?
A. : Ama eğitim dediğimiz şey de belirsiz kalmasın. Nitekim, insanların yetişme biçimini kınarken ya da överken, kimimizin eğitimli, kimimizin de eğitimsiz olduğunu söyleriz, bazen de ticaret,
e denizcilik ya da bunun gibi başka alanlarda çok iyi eğitim almış kimseler için bunu kullanırız; görüldüğü gibi, şimdi söz konusu, bunların düşündüğü gibi bir eğitim olmasa gerek, çocukluktan başlayarak erdem yolunda mükemmel bir yurttaş olma tutku ve hevesini uyandıran, hakça yönetmeyi ve yönetilmeyi bilen kişi olmayı sağlayan bir eğitim olmalı. Bence bizim bu temellendirme-

644 a miz bu yetiştirme biçimini ayrı tutarak yalnızca buna «eğitim» denmesini uygun görmektedir; paraya, beden gücüne ya da ustan ve haktan uzak başka bir bilgiye yönelik olan eğitim ise bayağı, özgür insana yakışmayan, eğitim adına hiç layık olmayan bir şeydir. Ama adlar üzerinde oyalanmayalım, şimdi şu konuda anlaşmış olalım ki, doğru bir eğitim almış olanlar hemen hemen kesinlikle iyi insanlar olurlar ve mükemmel insanların en güzel niteliklerinin en başında geldiğine göre, eğitimi hiçbir yerde küçümb sememek gerekir, eğer bozulacak olursa, düzeltilmesi olanaklıdır ve herkes yaşamı boyunca elden geldiğince her zaman bunu yapmalıdır.

K.: Doğru, söylediklerine katılıyoruz.

A.: Az önce de kendilerini yönetenlerin iyi, yönetemeyenlerin kötü olduğunda anlaşmıştık.

K.: Çok doğru söylüyorsun.

c A.: Öyleyse bu söylediğimizi daha açık olarak bir daha ele alalım. Başarabilirsem, bunu size bir imgeyle açıklamam için de bana izin verin.

K.: Söyle bakalım.

A.: Herbirimizin ayrı bir birey olduğunu kabul ediyor muyuz?

K.: Evet.

A.: İçimizde haz ve acı dediğimiz, birbirine karşıt ve akıl dışı iki dürtü vardır, değil mi?

K.: Bu da doğru.

A.: Yine bu ikisinin yanında, gelecekteki şeylere ilişkin olduklarından ortak adları «beklenti» olan sanılar vardır: kendilerine özgü adları da, acı beklentisi «korku», öteki de «güven»dir; bütün
d bunların üstünde, neyin daha iyi, neyin daha kötü olduğuna karar veren uslamlama vardır: bu, bir kentin ortak kararı haline gelince, «yasa» adını alır.

K.: Seni izlemede zorluk çekiyorum, gene de izliyormuşum gibi devam et.

M.: Evet, benim için de aynı şey söz konusu.

A.: Bunu şöyle düşünelim. Biz canlılardan her birinin tanrı tarafından yapılmış birer kukla olduğunu düşünelim, bu onlar için bir oyuncak ya da ciddi olarak tasarlanmış olabilir. bunu bilmi-
e yoruz; ama şunu biliyoruz ki, içimizdeki bu duygular sanki birtakım sinirler ve ipler gibi bizi çekiştiriyorlar ve birbirlerine karşıt oldukları için bizi karşıt eylemlere sürüklüyorlar: işte erdem ve kötülük arasındaki ayırım da burada bulunur. Akıl herkesin bunlardan birini hep izlemesi, hiç peşini bırakmaması, öteki sinirlerin çağrısına karşı koyması gerektiğini söyler; bu, aklın altından ve
645 a kutsal olan güdüsüdür. kentin ortak yasası diye adlandırılır, ötekiler ise demirdendir ve serttir; önceki altından olduğu için, kolay bükülür, ötekiler ise çok çeşitli şeylere benzer. Ama yasanın bu en güzel kılavuzluğuna yardımcı olmak gerekir; çünkü uslamlama güzel olmakla birlikte yumuşak olduğu, zorlayıcı olmadığından ötürü, içimizdeki altın cinsinin öteki cinsleri yenebilmesi için,

b onun kılavuzluğu yardımcılara gerek duyar. Böylece bizim gibi kuklalar için erdem masalı doğrulanabilir ve kendini yenmekle kendine yenilmek sözünün ne anlama geldiği bir şekilde daha açık hale gelebilir; ayrıca kentin ve bu dürtülerdeki doğru uslamlamayı kavramış bireyin buna uyarak yaşaması, bir tanrıdan ya da bunları bilen birinden fikir alan devletin de yasa çıkarıp kendi içinde ve başka kentlerle ilişki kurması gerektiği daha açık anlaşılır. Böylece kötülük ve erdem de karşımızda daha açık belirecek-
c tir: bunlar daha açık olunca, eğitim ve öteki uygulamalar da daha çok aydınlanacak, ayrıca önemsiz bir şey olarak üzerinde çok uzun konuşulduğu ileri sürülen içkili eğlence de belki üzerinde uzun uzun durulmayı hak edecektir.

K. : Doğru söylüyorsun, sohbetimize değen şeyi sonuna kadar götürelim.

d A. : Söyle bakalım, bu kuklaya içki verirsek, nasıl bir sonuç elde ederiz?

K. : Bunu ne için soruyorsun?

A. : Hiçbir şey için değil, ama şarap içerse genel olarak nasıl bir sonuç çıkar, bunu bilmek için. Yine de istediğim şeyi daha açık anlatmaya çalışacağım. Şöyle sorayım: şarap içmek hazları, acıları, öfkeleri ve aşkları daha mı yoğunlaştırır?

K. : Hem de çok.

e A : Peki ya algılar, bellek, sanı ve düşünceler? Bunlar da aynı şekilde yoğunlaşır mı? Yoksa insan içkiye doydu mu, büsbütün yok mu olurlar?

K. : Evet, büsbütün yok olurlar.

A. : Öyleyse, ruh durumu toy bir çocukken bulunduğu duruma gelir, değil mi?

K. : Elbette.

A. : O zaman kendine egemen olamaz.

646 a K. : Olamaz.

A. : O halde, böyle birine kötünün kötüsü diyebilir miyiz?

K. : Elbette

A. : Anlaşılan, yalnız yaşlılar değil, sarhoşlar da ikinci kez çocuk olurlar.

K. : Çok doğru söyledin, yabancı.

A. : Bu uygulamadan elden geldiğince var gücümüzle kaçmak yerine, bunu denemek gerektiğine bizi inandıracak bir tutamak var mı?

K. : Var gibi görünüyor, çünkü sen söylüyorsun, az önce de buna niyetliydin.

b A. : Doğru hatırlıyorsun, şimdi de niyetliyim, çünkü beni dinlemek için can attığınızı söyleyen sizdiniz.

K. : Nasıl dinlemeyiz? Eğer bir insanın kendini isteyerek her türlü kotü duruma sokması gerekiyorsa, başka bir şey için olmasa bile, sırf bu gariplik ve saçmalıktan ötürü dinleyeceğiz.

A. : Ruhsal açıdan kötü durumu söyluyorsun, değil mi?

K. : Evet.

A. : Peki arkadaşım. Eğer biri zayıflık, çirkinlik, güçsüzlük gibi bedensel açıdan kötü duruma isteyerek düşerse, şaşmaz mıyız?
K. ; Nasıl şaşmayız?
A. : O halde? İlaç almak için hekim yanına gidenlerin bedenlerinde günlerce sürecek ve sonuna kadar böyle sürse yaşamak istemeyecekleri bir kötüleme olacağını bilmediklerini düşünür müyüz? Ya da **gymnasion**'lara gidip bedenlerini çalıştıranların o an için halsiz kaldıklarını bilmiyor muyuz?
K. : Bütün bunları biliyoruz.
A. : Bundan sonra elde edecekleri yarar için isteyerek gittiklerini de biliyoruz, değil mi?
d K. : Çok iyi biliriz.
A. : Öyleyse öteki uygulamalar için de aynı şekilde düşünmek gerekmez mi?
K. : Elbette.
A. : Şarap içme konusunda da aynı şekilde düşünmeliyiz, eğer bunların arasında saymamız doğru ise.
K. : Kuşkusuz.
A. : Demek ki, şarap içmenin bedene özen göstermekten hiç de daha az yararlı olmadığını görecek olursak, daha başlangıçta «şarap içme» bedensel çalışmanın değerini aşacaktır: çünkü beriki acılarla birlikte oluyor, öteki acısız.
e K. : Doğru söylüyorsun, ama bunda böyle bir yarar bulacak olursak, çok şaşarım.
A. : Anlaşılan, şimdi bunu açıklamaya çalışmalıyız. Söyle bana: aşağı yukarı birbirine karşıt iki korku türü ayırabilir miyiz?
K. : Nasıl yani?
A. : Şöyle: başımıza geleceğini düşündüğümüz felaketlerden korkarız.
K. : Evet.
647 a A. : Hoş olmayan bir şey yapar ya da söylersek, adımızın kötüye çıkacağını düşünerek itibarımızın sarsılacağından korkarız: bu korkuya biz ve sanırım herkes de «ar duygusu» der.
K. : Doğru.
A. : Dediğim iki korku işte bunlardı; bunlardan biri acı veren şeylere ve öteki korku durumlarına karşıdır, aynı zamanda en şiddetli ve en sık görülen hazlara karşıdır.
K. : Çok doğru söylüyorsun.
b A. : O halde, yasa koyucu ya da daha önemsiz herhangi biri bu korkuya en büyük değeri verir; buna «utanma» diyerek, karşıtını da «küstahlık» ve «utanmazlık» diye adlandırır, bunu bireysel ve toplumsal olarak en büyük kötülük saymıştır, değil mi?
K. : Doğru söylüyorsun.
A. : Öyleyse, bu korku bizi birçok başka önemli durumlarda da korur, biri ötekinin karşısında yer alıp bize savaştaki zaferi ve kurtuluşu başka her şeyden daha çok sağlar, değil mi? Nitekim, zaferi sağlayan iki şey vardır: düşman karşısındaki gözü peklik ve dostlar karşısında utanma korkusu.

K.: Bunlar da doğru.

c A.: Öyleyse hepimizin korkusuz ve korkak olması gerekir, onların her ikisinin de niçin olduğunu ayrı ayrı gösterdik.

K.: Elbette.

A.: Demek ki bir insanı birçok korku karşısında korkusuz kılmak istersek, onu yasal yolla korku durumlarına sokarak bunu sağlarız.

K.: Öyle görünüyor.

A.: Ya birini gene yasal yoldan korkak yapmaya çalışırsak? Onu utanmazlık durumlarına sokmak ve buna karşı eğitmek suretiyle kendi hazlarına karşı savaşarak üstün çıkmasını sağlamak gerekmez mi? Ya da içindeki korkaklığa karşı savaşıp ve üstün çıkıp

d bu şekil de yiğitlik konusunda mükemmel olması gerekmeyecek, böyle güçlüklerle çarpışmadığında ve deneyimsiz olduğunda, kim olursa olsun erdeminin yarısına bile ulaşmayacak da, tersine oyunlarında ve çalışmalarında utanmazlığa ve adaletsizliğe götüren pek çok haz ve tutkularla çarpışmamış, aklı, işi ve becerisiyle bunları yenmemiş, bütün bunlardan uzak kalmış biri mi tam olarak ölçülü olacak?

K.: Böyle bir şey öne sürülemez.

e A.: Peki, bir tanrı insanlara korku iksiri vermiş olsa da, insan bundan ne kadar çok içmek isterse, kendini her yudumda o kadar mutsuz hissetse, içinde bulunduğu durumdan ve gelecekten korksa, sonunda insanların en yiğiti olsa bile her türlü korkuya ka-

648 a pılsa, yatağa girip içmeyi bırakınca da yeniden eski haline dönse?

K.: İnsanların kullandığı söyleyebileceğimiz böyle bir iksir var mı, yabancı?

A.: Yok; ama bir yerlerden gelseydi, yiğitlik konusunda bir yasa koyucu yararlı olmaz mıydı? Örneğin, ona bununla ilgili olarak şunu söyleyebilirdik: «Bak, yasa koyucu, ister Giritlilere, ister başka birilerine yasalar yap, her şeyden önce elinde korkaklık ve

b yiğitlik konusunda yurttaşları sınayacak bir şeyin olmasını ister miydin?»

K.: Belli ki hepsi kabul eder.

A.: «Peki öyleyse: güvenlik içinde ve büyük tehlikelere girmeden mi, yoksa tersi mi?»

K.: Hepsi güvenlik konusuna katılacaktır.

A.: «Onları korkusuz olmaya zorlayacak biçimde korkuların içine iterek ve bu durumlarında kınayarak, özendirerek, uyararak ve

c onurlandırarak, her konuda senin buyurduğun gibi olmaya yanaşmayanı aşağılayarak bundan yararlanır mıydın? İyi ve yiğitçe çalışanı cezasız, kötüsünü de cezalandırıp mı bırakırdın, yoksa içkiye hiçbir suç yüklemeden bundan hiç yararlanmaz mıydın?»

K.: Nasıl yararlanmaz, yabancı?

A.: O halde, dostum, bu eğitim bugünkü uygulamalar karşısında, ister bir kişiyle, ister birkaç kişiyle, ya da istediğin kadar çok kişiyle ilgili olsun, olağanüstü kolaydır; bir insan kendini toparla-

d madan önce utandığını ileri sürerek ve görülmemesi gerektiğini

düşünerek, herkesten uzakta ve tek başına, binlerce başka uygulama yerine yalnızca bu iksiri kullanarak korkulara karşı kendini böyle eğitirse doğru bir iş yapmış olur; gene bir insan kendine, yaratılıştan ve çalışmayla iyi hazırlanmış olduğuna güvenerek birçok içki arkadaşının arasında kendini eğiterek, erdeminden ötürü önemli bir konuda yakışıksız biçimde yanılmayacak ve de-
e ğişmeyecek kadar iksirin zorunlu etkisinin gücünü aştığını ve üstesinden geldiğini göstermekten çekinmezse ve bütün insanlarda olduğu gibi iksire yenik düşmekten korkarak son yuduma varmadan önce içmeyi bırakırsa, o da doğru bir iş yapmış olur.

K.: Evet, yabancı, böyle davranan kişi de ölçülü olsa gerek.

649 a A.: Yasa koyucuya yeniden şunları söyleyelim: «Tamam, yasa koyucu, böyle bir korku iksirini ne bir tanrı vermiştir insanlara, ne de kendimiz bulduk —şarlatanları hesaba katmıyorum— ama korkusuzluk, gereksiz şeyler için aşırı ve yersiz cesaret yaratan bir iksir var mıdır, yok mudur?»

K.: Şarabı gösterip, «vardır» diyecektir.

b A.: Şarabın da az önce söylediğimize karşıt bir etkisi yok mu? İçen kişiyi hemen başlangıçta öncekinden daha neşeli kılar ve ne kadar çok içerse o kadar umutla ve güçlülük duygusuyla doldurur; sonunda da bir bilgeymiş gibi bütünüyle konuşma yeteneği ve serbestliği kazanır ve hepten korkusuzluğa kapılır, bir şey söylemekten de yapmaktan da çekinmez, değil mi? Sanırım bu konuda herkes bize katılır.

K.: Kuşkusuz.

c A.: Şunu da hatırlayalım: ruhumuzda iki şeyin geliştirilmesi gerektiğini söylemiştik: biri olabildiğince yiğit olmak, öteki bunun tersi, olabildiğince korku duymak.

K.: Galiba utanmaya ilişkin şeyler diyordun bunlara.

A.: İyi hatırladınız. Yiğitlik ve korkusuzluğu korku karşısında geliştirmek gerektiğine göre, tersinin de bunun tersi koşullarda geliştirilmesinin gerekli olup olmadığı araştırılmalı.

K.: Doğru görünüyor,

d A.: Bizi olağanüstü cesur ve gözü kara kılan durumlarda herhalde utanmazlıktan ve cüretle dolu olmaktan kaçmaya bakmalı; çirkin bir şey söylemeye ya da yapmaya kalkışmaktan ve böyle bir şeye katlanmaktan her zaman korkmalıyız.

K.: Herhalde.

A.: O halde, bizi bu hale getiren durumlar, öfke, aşk, küstahlık bilgisizlik, kazanç hırsı, korkaklık, dahası zenginlik, güzellik, güç ve haz yüzünden sarhoş olunca aklımızı başımızdan alan ne varsa, bütün bunlar değil midir? İlkin bunların ucuz ve daha zararsız bir sınamasını yapmak, sonra da uygulamak için, önlem ala-
e rak da olsa, şarap başında sınama ve eğlence dışında, hangi hazzın uygun olduğunu söyleyebiliriz? Bakalım şimdi: sayısız haksızlık yapabilecek kötü ve haşin bir ruhu, onunla iş yaparak, ama işi tehlikeye atarak sınamak mı daha risklidir, yoksa onunla bir-
650 a likte Dionysos şenliklerinin seyrinde bulunmak mı? Ya da cinsel

tutkulara tutsak bir ruhu sınamak için kendi kızlarını oğullarını ve karısını ona teslim edip, böylece en sevdiği varlıkları tehlikeye atarak karakterini incelemek mi? Daha binlerce örnek getirilse bile, ağır bir bedel ödemeden, eğlenirken bir ruhu incelemenin ne kadar üstün olduğu anlatılamaz. Üstelik, sanırız, bu konuda
b Giritliler de, başkaları da insanların birbirlerini denemeleri için bu yolun doğru olduğuna ve öteki sınamalara göre bedel, güvenlik ve hız açısından daha üstün olduğuna karşı çıkmaz.

K.: Doğru.

A.: Demek ki, insanların ruh yapısı ve huylarını anlamak, bu sorunlarla uğraşması gereken sanat için en yararlı olanlardan biridir; sanırım buna da siyaset diyoruz, değil mi?

K.: Kesinlikle.

NOTLAR ;

1) Savaş koşullarından kaynaklanan «toplu yemek» geleneği Isparta eğitimine girmiş ve bir kurum olarak gelişmiştir.
2) Zekâ ve akıl tanrıçası Athena.
3) İç savaş.
4) Theognis'in doğum yeri, burada soylenenin tersine, Sicilya Megara'sından çok, Yunanistan'da Isthmos üzerindeki Megara olmalıdır. Belki de demokratların yönetimi ele geçirmesi sonucunda Sicilya, Euboia ve Isparta'ya uzun yıllar sürgün giden Theognis, Megara Hyblaia'nın yurttaşlığını kazanmıştır.
5) Theogn., 77-78.
6) Zenginlik tanrısı Plutos gelenekte «kor» olarak nitelenir.
7) Ispartalı gençler askerlik eğitimlerinde düşman karşısındaymış gibi Heilotlara pusu kurarak ve koylerini basarak onları oldürürlerdi : bu baskınlar «krypteia» adı altında eğitimin bir parçası olmuştur.
8) VI. yüzyılda Isparta'nın Thyreai zaferini kutlamak için Apollon ve Artemis onuruna düzenlediği yıllık şenlik, gençler çıplak olarak dans eder, şarkı soyler, jimnastik yaparlardı. Sonraları toren niteliğini yitirmiş ve gençlerin kavurucu yaz güneşine direnme yarışması haline gelmiştir.
9) Boiotia'da İ.Ö. 379/378 kışında Isparta işgaline karşı Thebai ayaklanması «gymnasion»da düzenlenmiştir (PLUT. **De Genio Socratis**, 24, 594 C). Perikles'in Magna Graecia'da Sybaris yakınlarında kurduğu Thurioi (444/443) Atina'ya karşı ayaklanmada gecikmemiştir.
10) Dionysos şenliğinde sarhoş cümbüşçüler onları seyre gelen kalabalığa araba üzerinden açık saçık şakalar yaparlardı.
11) «Yyrrhos zaferi» ile aynı şey, yani yenilenden çok yenene zarar veren zafer. Thebai'nin kurucusu olan Kadmos bir ejderhanın dişlerini toprağa eker; topraktan silahlı adamlar çıkıp birbirlerini öldürürler.
12) Yunanlılarda, bedensel (**qymnastike**) ve zihinsel (**musike**) olmak üzere iki türlü eğitim vardır. Musalara ilişkin «müzik» eğitimi edebiyat ve bilim alanlarını kapsar

13) **Proksenos**: zengin ve nüfuzlu yurttaşlar, devlet konuğu olan elçileri, vs. ağırlarlardı; bunlar bugünkü konsoloslardan farklı olarak, kendi ülkelerinde yabancı bir ülkenin çıkarlarını gözetirlerdi.
14) Kleinias'ın kronolojisi biraz karışıktır. Bilici Epimenides'in İ.Ö. 500 yıllarında yaşadığını söyler, yani asıl tarihinden 100 yıl sonra.
15) Dionysos olmalı.
16) Ya midilli, eşek (?) gibi küçük binek hayvanlarına binerek, ya da oyuncak atlara veya dizlerinin üstüne çökmüş öğretmenin sırtına binerek.

TÜSTAV

Felsefe Bibliyografyası

Hasan S. KESEROĞLU

GRÜNBERG, Teo. — **Anlam kavramı üzerine bir deneme.** — Ankara: DTCF, 1970. - 308 s.
Felsefe ve mantıksal açıdan anlam kavramı irdelenmektedir.

GRÜNBERG, Teo. — **Bilgi Öğretisine Giriş:** Bilgi, öğretisel kavramlar mantığı. - İstanbul: Metin çoğaltmadır, 1966. - 2, 71, 7 yaprak.
Mantıksal açıdan bilme deyiminin çeşitli kullanılışları, bilginin tanımlanması, bilginin doğruluk, inanma ve belgeleme koşulları anlatılmaktadır.

GRÜNBERG, Teo — **Epistemik Mantık Üzerine Bir Araştırma.** - Ankara: ODTÜ, 1971. - viii, 99 s.
Yazarın doktora tezi 'anlam üzerine bir deneme' adlı çalışmada izlenen yöntemle; bilgi, ve bilgi (episteme) kavramı ile yakından ilgili doğruluk, inanma, belgeleme gibi terimler ışığında epistemik mantık anlatılmaktadır.

GRÜNBERG, Teo. — **Mantık Terimleri Sözlüğü/Adnan Onart.** Ankara: Türk Dil Kurumu, 1976. - 215 s.

GRÜNBERG, Teo. — **Mantıksal Anlam Kuramı/Adnan Onart.** - Ankara: Türk Dil Kurumu, 1980. - 83 s.

GRÜNBERG, Teo. — **Modern Mantık/Hüseyin Batuhan.** - Ankara: ODTÜ, 1970. - xvi, 312 s.

GRÜNBERG, Teo. — **Modern Mantık/Hüseyin Batuhan.** - 2. bs. - Ankara: ODTÜ, 1977. - xiv, 312 s.
Mantık, semiotik, semiotik ve dil, bildirişime ve bildirişmeyi aksatan etkenler, anlama ve tanımlama, sembolik mantık, önermeler mantığı, niceleme mantığı, kümeler ve bağıntılar, aksiyom ve sistemleri anlatılan yapıtın sonunda, özel terimlerin Türkçeden İngilizce, Fransızca ve Almanca karşılıkları yer almaktadır.

GRÜNBERG, Teo. — **Modern Mantık ve Uygulamaları/Hüseyin Batuhan, Adnan Onart** - An-

kara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1975. - IV, II, 270 s.

GRÜNBERG, Teo. — **Modern Mantık ve Uygulamaları**/Hüseyin Batuhan, Adnan Onart. - 2. bs. - Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1975. - IV, II, 270 s.

GRÜNBERG, Teo. — **Modern Mantık ve Uygulamaları**/Hüseyin Batuhan, Adnan Onart, - 3. bs. - Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1976. - IV, II, 270 s.

Lise mantık kitaplarına yardımcı olmak amacıyla daha çok uygulamaya dönük hazırlanmış olan bu kitap, ayrıca öğrencilere günlük yaşamda düşünme alışkanlığı kazandırmak amacı ile 'çıkarım' kavramına da geniş yer ayırmıştır

GRÜNBERG, Teo. — **Sembolik Mantık.** - İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, 1968. - V, 1, 218, 2 s.

Ders notlarından yola çıkılarak hazırlanan yapıt, dediktif çıkarımlar, dilsel deyimlerin mantıksal yapısı, önerme-eklemleri ve doğruluk çizelgeleri, doğruluk değeri, analizi, normal şemalar ve ikilik.

GRÜNBERG, Teo. — **Sembolik Mantığa Doğru: formal sistemler.** - İstanbul: Metin Çoğaltmadır, 1986. - 70, 31 yaprak.

Önermeler ve niceleme mantığı bölümlerinden sonra, klasik kategorik önermeler mantığı örneklerle anlatılmaktadır. Ek olarak formel sistemler vardır.

GRÜNBERG, Teo. — Semiotik: **Genel İşaretler Bilgisine Giriş**/Hüseyin Batuhan. - İstanbul: Metin çoğaltmadır, 1965 - 104 yaprak.

Semiotik kavramının irdelenmesi ardından, dilin kullanılması açıklanmaktadır.

GRÜNBERG, Teo. — **Symbolic Logic.** - Ankara: ODTÜ, 1969 - 1970, - 2 c.

GRÜNBERG, Teo. — **Symbolic Logic.** - Ankara: ODTÜ, 1972. - 1. c., 2. bs.

GUITTON, Jean. — **Düşünme Sanatı.** - 2. bs. - İstanbul: Remzi Kitabevi, 1961. - 115 s.

GUITTON, Jean — **Düşünme Sanatı**/çev. Cevdet Perin. - 3 bs. - İstanbul: Remzi Kitabevi, 1968. - 111 s.

Hayranlık, bulgu ve karşılaştırma, seçmek, ayırmak ve çelişme üzerine beş anabölümden oluşan yapıt, öğrenmek ve düşünmek isteyen herkese yardımcı olmak düşüncesiyle hazırlanmıştır.

GURVITCH, Georges. — **Sosyal determinizmin çeşitleri ve insan bütünlüğü üzerine altı konferans** - İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, 1958. - VIII, 60 s.

Yazarın İstanbul'da verdiği altı konferansı içermektedir. Konferans adları sırasıyla determinizmin bağıntılılığı, determinizmi tanımlama denemesi, insan-bilimlerine uyan determinizmin teknik yolları, insan özgürlüğünün tanımı, bu özgürlüğün basamakları ve son olarak yaratma ve insan özgürlüğü ile sosyal determinizmlerin ve sosyolojik determinizmin karşılaştırılması yer almaktadır.

GÜL, Kemal Vehbi, bkz. Scheitzer, Albert.

GÜLSOY, İbrahim. — **Şuur Kesikliği Nazariyesi.** - İstanbul: Bilmen Basımevi, 1975.

GÜLSOY, İbrahim. — **Yokoluş İlkesi ve Evrenin Oluşumu.** - İstanbul: Bilmen Basımevi, 1973. - 109 s.

Bir evrensel bilgi kuramı denemesi olarak nitelenen yapıt, 26 denemeyi içermektedir.

GÜLTEKİN, Vahdet, — **Jean-Jacques Rousseau**. - İstanbul: Rado Yayınları, 1979. - 240 s.

GÜN, Cem, bkz. Politzer, Georges.

GÜNBULUT, Şükrü, — **Küçük Felsefe Tarihi**. - Ankara: Maya Yayınları, 1983 - xv, 194 s.

GÜNDOĞAN, Mukbil, bkz. Saarinen, Eliel.

GÜNDÜZ, Işıltan, bkz. Fromm, Erich.

GÜNER, Ferhat, bkz. Cornforth, Maurice.

GÜNEY, Erol, bkz. Platon.

GÜNGÖR, Erol, - **İslâm tasavvufunun meseleleri**. - İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1982. - 272 s.,

GÜNGÖR, Hilmi, bkz. Gazali, İmam.

GÜNGÖREN, Ahmet, bkz. Levi - Strauss, Claude.

GÜNTEKİN, Reşat Nuri, bkz Rousseau, Jean-Jacques.

GÜNYOL, Vedat, bkz. BAYET, Albert - BELL, Clive - CAMPANELLA, Tommaso - CAMUS, Albert - GROZAT, Ch. - DEWEY, John - DIDEROT, Denis - EINSTEIN, Albert - HARRIS, Kenneth - HEISENBERG, Wegner - GRAMSCI, Antonio - LEFEBRVRE, Henri - MAUBLANC, Rene - MORE, Thomas - MÜHLESTEIN, Hans - PLUTARCHUS - ROUSSEAU, Jean-Jacques - RUSSELL, Bertrand - SARTRE, Jean-Paul.

GÜRBÜZ, Yaşar, bkz. Boudgin, Georges.

GÜRELİ, Suğra, bkz. Platon.

GÜRİZ, Adnan. - **Faydacı Teoriye Göre Ahlâk ve Hukuk**. - Ankara: A.Ü. Hukuk Fakültesi, 1963. - 198 s.

Filozofların ahlâk ve hukuk üstüne görüşleri yer almaktadır.

GÜRKAN, Kâzım İsmail. - **İbn-i Sina**. - İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi, 1954.

GÜROL, Ender, bkz. DURANT, Will - HAZARD, Paul - MALINOVSKİ, Broniskaw - RUSSELL, Bertrand - SCHIMMEL, Annemarie - SWEITZER, Albert - WEISER, William.

GÜRTÜRK, Sami. — **Modern Mantık ve Dil**. - Ankara: Bilim Matbaası, 1971. 34 s.

T. Grünberk ile H. Batuhan'ın ders notlarının özetinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

GÜVEMLİ, Zahir. — **Güzel ve Sanat**. - İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1970. - 142 s.

Estetik ve güzel başlıkları altında sunulan yapıt, sanat yapıtlarında güzelliği yaratan nedenleri, estetiğin konusu ve gelişimini, güzelin kuramlarını içermektedir.

GÜVEMLİ, Zahir. — **Rousseau: Hayatı ve Eserleri**. - İstanbul: Türkiye Yayıneyi, 1961.

GÜVEMLİ, Zahir, ayr. bkz. Rousseau, Jean-Jacques.

GÜVEN, Kayahan, bkz. Brecht, Bertolt.

GÜVEN, Rasih, — **Doğu ve Batı Felsefelerinde Paraleller**. - Ankara: ODTÜ, 1963. - 35 s.

Eski Hint ve Yunan felsefeleri arasındaki benzer yanlar saptanmaya çalışılmaktadır.

GÜVENÇ, Bozkurt, bkz. Farrington, Benjamin.

GÜVENÇ, Kaya, bkz. Marx, Karl.

GÜVENÇ, Yüksel, bkz. Lenin, Vladimir İlyiç.

GÜZELŞEN, Sema R., bkz. Platon.

GÜZEY, Selahattin, bkz. Rousseau, Jean-Jacques.

— H —

HACIKADİROĞLU, Vehbi. — **Bilginin doğası ve kaynakları üzerine.** - İstanbul: May Yayınları, 1981. - 174 s.

HACIKADİROĞLU, Vehbi. — **Kavramlar üstüne.** - İstanbul: Onur Basımevi, 1981. - 151 s.

HACIKADİROĞLU, Vehbi, çev. der. — **Algılama, duyma, bilme.** - İstanbul: Metis Yayınları, 1984. - 228 s.

HACIKADİROĞLU, Vehbi. — ayr. bkz. Ayer; Monad; Russell.

HAECKEL, Ernst. — **Kainatın muammaları,** çev. Ali Haydar Toner. - İstanbul: Maarif Vekaleti, 1935. - 40 s.
Lise yardımcı ders kitabı olarak düzenlenen yapıt yirminci yüzyıl felsefi akımları ile doğayı ele almaktadır.

HALİKARNAS Balıkçısı, bkz. Emerson, Woldo.

HALLÂF, Abdulvahhaâb. — **İslâm hukuk felsefesi - İlmu usûli-l-fıkh,** çev. Hüseyin Atay. Ankara, A.Ü.İ.F. Yayınları, 1973 - XI+385 s.
İslâm hukuk felsefesine giriş başlığında uzun bir araştırma ile bibliyografya sunan çevirenin açıklamaları ardından, islâm hukuk felsefesi ayrıntılı olarak anlatılmaktadır.

HALÛK, Oğuz. — **Konfüçyüs: altın yürekli, altın beyinli adam.** - İstanbul: Yalçın Ofset Yayınları, 1971. - 32 s.

HAMDİ, Talat, bkz. Schopenhauer, Arthur.

HANÇERLİOĞLU, Orhan — **Başlangıcından bugüne erdem açısından düşünce tarihi.** - İstanbul: Varlık Yayınları, 1963. - 232 s.

HANÇERLİOĞLU, Orhan. — **Başlangıcından bugüne erdem açısından düşünce tarihi.** - 2. bs. - İstanbul: Varlık Yayınları, 1966. - 229 s.

HANÇERLİOĞLU, Orhan. — **Başlangıcından bugüne erdem açısından düşünce tarihi.** - 3. bs. - İstanbul: Varlık Yayınları, 1970. - 225 s.

HANÇERLİOĞLU, Orhan. — **Başlangıcından bugüne erdem açısından düşünce tarihi.** - 4. bs. - İstanbul: Varlık Yayınları, 1976. - 296 s.

HANÇERLİOĞLU, Orhan. — **Başlangıcından bugüne mutluluk düşüncesi.** - İstanbul: Varlık Yayınları, 1965. - 230 s.

HANÇERLİOĞLU, Orhan. — **Başlangıcından bugüne mutluluk düşüncesi.** - 2. bs. - İstanbul: Varlık Yayınları, 1969. - 230 s.

HANÇERLİOĞLU, Orhan — **Başlangıcından bugüne mutluluk düşüncesi.** - 3. bs. - İstanbul: Varlık Yayınları, 1973. - 291 s.

HANÇERLİOĞLU, Orhan. — **Başlangıcından bugüne özgürlük düşüncesi.** - İstanbul: Varlık Yayınları, 1976. - 220 s.

HANÇERLİOĞLU, Orhan. — **Başlangıcından bugüne özgürlük düşüncesi.** - 2. bs. - İstanbul: Varlık Yayınları, 1970. - 284 s.

HANÇERLİOĞLU, Orhan. — **Düşünce tarihi.** - İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970. - 365 s.

HANÇERLİOĞLU, Orhan. — **Düşünce tarihi.** - genş. yeni. bs. - İstanbul: Remzi Kitabevi, 1974. - 383 s.
Dünyanın oluşumundan günümüze dek düşüncenin erdem, mutluluk ve özgürlük açısından gelişimi anlatılmaktadır. Yapıt, daha önce çıkan «erdem açısından düşünce tarihi», «mutluluk düşüncesi», «özgür-

lük düşüncesi», yapıtlarının biraraya getirilmesinden oluşmaktadır

HANÇERLİOĞLU, Orhan. — **Felsefe ansiklopedisi: Kavramlar ve akımlar.** - İstanbul: Remzi Kitabevi, - 7 c.
İçindekiler: 1. c. A-D, 1976, 458 s. — 2. c. E-I, 1977, 436 s. — 3. c. İ-K, 1977, 455 s. — 4. c. L-O, 1978, 461 s. — 5. c. Ö-R, 1978, 425 s. — 6. c. S-T, 1979, 490 s. — 7. c. U-Z, 1980, 458 s.

HANÇERLİOĞLU, Orhan. — **Felsefe sözlüğü.** - İstanbul: Varlık Yayınları, 1967. - 478 s.

HANÇERLİOĞLU, Orhan. — **Felsefe sözlüğü.** - İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970. - 356 s.

HANÇERLİOĞLU, Orhan. — **Felsefe sözlüğü.** - gelişt. 2. bs. - İstanbul: Remzi Kitabevi, 1973. - 414 s.

HANÇERLİOĞLU, Orhan. — **Felsefe sözlüğü.** - gelişt. 3. bs. - İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975. - 414 s.

HANÇERLİOĞLU, Orhan. — **Felsefe sözlüğü.** - gelişt. 4. bs. - İstanbul: Remzi Kitabevi, 1977. - 414 s.

HANÇERLİOĞLU, Orhan. — **Felsefe sözlüğü.** - 5. bs. - İstanbul: Remzi Kitabevi, 1979. - 453 s.

HANÇERLİOĞLU, Orhan. — **Felsefe sözlüğü.** - 6. bs. - İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982. - 516 s.

HANÇERLİOĞLU, Orhan. — **İnanç sözlüğü: dinler, mezhepler, tarikatlar, efsaneler.** - İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975. - 861 s

HARMANCI, Mehmet. bkz. Russell Bertrand.

HARRIS, Kenneth. — **Hümanizma üstüne konuşmalar.** çev. Vedat Günyol. - İstanbul: Can Yayınları, 1972. - 87 s.
İnsancılığın (hümanizma) ne olduğu anlatılan yapıtta, insancı ahlâk ya da din dışı ahlâk, evde ve okuldaki sorunlar, insancılık ve gençlik insan nasıl insancı olur ve dünya üzerinde insancılık konusunda değişik konuşmalar yer almaktadır.

HAVENS, George Remington. — **Fikirler çağı.** çev. Behzât K. Yeğen. - İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971. - VIII, 446 s
Onyedinci Yüzyıl Fransası ele alınan yapıtta Fontenelle, Montesqueu, Voltaire, Rousseau, Diderot bütün yönleriyle anlatılmaktadır.

HAZARD, Paul. — **Batı düşüncesindeki büyük değişme** - çev. Ender Gürol. - Ankara: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, 1973. - XII, 282 s.

HAZARD, Paul. — **Batı düşüncesindeki büyük değişme** - çev. Erol Güngör. - İstanbul: Tur Yayınları, 1981. - 472 s.
İki bölümden oluşan yapıtta, Batı düşüncesindeki gelişmenin tarihçesi durgunluktan harekete geçiş ve geleneksel inançlarla savaşım dönemi başlıkları altında anlatılmaktadır.

HEGEL, G.W. Friedrich. — **Bütün yapıtları: seçmeler** - çev. Hüseyin Demirhan. - Ankara: Onur Yayınları, 1976. - 252 s.
Felsefenin amaçları ve değeri, yanlış felsefi tutumlar, dogmatizm, eleştiricilik, sezgicilik, diyalektik mantık ve ide başlıklarından oluşmaktadır.

HEGEL, G.W. Friedrich. — **Estetik** - çev. Suut Kemal Yetkin. - İstanbul: Vakit Kitabevi, 1936. - 30 s.

HEGEL, G.W. Friedrich. — **Estetik.** çev. Nejat Bozkurt. - İstanbul: Say Yayınları, 1982. - 144 s.

HEIDEGGER, Martin. — **Metafizik nedir?** - çev. Mazhar Şevket İpşiroğlu, Suut Kemal Yetkin. - İstanbul: Vakit Kitabevi, 1935. - 46 s.

Yazarın felsefesi ve varlık felsefesi üstüne açıklamaların ardından metafizik metninin çevirisi sunulmaktadır.

HEIMSOETH, Heinz. — **Ahlâk denen bilmece.** — çev. Nermi Uygur. - İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1957. - 89 s.

HEIMSOETH, Heinz. — **Ahlâk denen bilmece.** - çev. Nermi Uygur. - 2. bs. - İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1978. - 86 s.

Yazarın, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde ahlâk felsefesi üzerine, bu dalı kuşatıcı nitelikte verdiği beş konuşması yer almaktadır. Yapıt, ahlâk sorunlarının görülmesi, gösterilmesi, ahlâkı yokumsayanlar, göreciler, kuşkucular, bilimciler, buyruklar ve yasalara ilişkin tartışmalar, yararcılık, birlikte yaşama ve ahlâkta yararcılık başlıkları altında sunulmaktadır.

HEIMSOETH, Heinz. — **Felsefenin temel disiplinleri.** - çev. Takiyeddin Mengüşoğlu. - İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1952. - 107 s.

Yapıtta, felsefenin niteliği, filozof ve bilgelik (hikmet), ilk felsefe, temel disiplin olarak mantık, bilgi kuramı, deneyim ve a priori bilgi anlatılmaktadır.

HEIMSOETH, Heinz. — **İmmanuel Kant'ın felsefesi.** - çev. Takiyeddin Mengüşoğlu. - İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1967. - VIII, 202 s.

Yazarın İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde Kant felsefesi üzerine verdiği derslerin türkçesidir. Tanınmış bir Kant yorumcusu olan yazar, Kant'ın yaşamı ve düşünceleri yanı sıra yapıtlarında «saf aklın eleştirisi», «pratik aklın eleştirisi», «yargı gücünün eleştirisi» ile Kant'ın din ve tarih felsefelerini anlatmaktadır.

HEISENBERG, Werner. — **Çağdaş fizikte doğa.** - çev. Vedat Günyol, Orhan Duru. - İstanbul: Çan Yayınları, 1968 - 87 s.

Yazar, kendi bilimsel yaşantısından örnekler vererek insanla doğa arasındaki ilişkileri, atom fiziğinin son gelişmelerini, insancı kültüre yabancılaşmanın insanlar için nasıl kötülük getireceğini açıklamaktadır.

HEISENBERG, Werner. — **Fizik ve felsefe.** - çev. Necibe Çakıroğlu. - İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Yayınları, 1972. - 147 s.

Yazarın St. Andrews Üniversitesinde verdiği konferanslardan oluşan yapıt, kuvantum kuramının tarihçesi, modern fen bilimleri ile ilişkisi rölative kuramı, modern fizikte dil, gerçek ve insan düşüncesinin zamanımızdaki gelişmesinde modern fiziğin yerini içermektedir.

HEISENBERG, Werner. — **İdealizm: determinizm'den olasılığa doğru: fizik ve felsefe.** - çev. Mehmet Yılmaz Öner. - İstanbul: Er-tu Matbaası, 1976. - 196 s

Yapıt, yazarın «fizik ve felsefe» başlıklı çalışması dışında, çevirenin özgün araştırması «diyalektik, olasılıktan determinizme doğru» başlıklı yazısını da içermektedir.

HESSEN, I. — **Bilgi teorisi.** - çev. Yusuf Kazım Köni. - İstanbul: Vakit Kitabevi, 1939. - 156 s.
Felsefe ile ciddi olarak uğraşmak isteyenler için kotarılan yapıt, genel bilgi kuramı ve özel bilgi kuramı konuları üstüne kurulmuştur.

HIRSCH, Ernst. — **Hukuk felsefesi ve hukuk sosyolojisi:** Zarf ve hûlasa, 1946-1947 ders yılı notları. - İstanbul, 1947. - 358 s.
metin çoğaltmadır.

HIZIR, Nusret. — **Felsefe yazıları.** - İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1976. - 314 s.

HIZIR, Nusret. — **Felsefe yazıları.** - 2. bs. - İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1981. - 302 s.
Yazarın kendi deyimiyle, bu kitapcığın yayınında güdülen amaç, türlü mantık ve felsefe konuları üzerinde bilgi vermekten çok düşünmeye yardım etmektir. Yapıt, felsefede romantiklik, aydınlanma çağı üzerine, barok düşünce, bilim felsefesinin bugünkü anlam ve önemi ardından, varoluşçu felsefeye giriş ve onu aydınlatıcı nitelikte denemeler, mantık, tarih, bilim ve filozoflar üzerine otuzaltı yazıyı içermektedir.

HIZIR, Nusret. — ayr. bkz. - Erasmus, Leibniz, Nietzsche, Friedrich, Platon, Vexliard, Alexandre.

HİLÂV, Selahattin. — **Diyalektik düşüncenin tarihi.** - İstanbul: Sosyal Yayınları, 1966. - 210 s.
Doğu ve Yunan düşüncesinde diyalektik, orta-çağ, klasik Alman felsefesi, Hegel ve maddeci diyalektik ile çağdaş bilimlerde diyalektik başlıklarından oluşmaktadır.

HİLÂV, Selahattin. — **Toplumculuk ve insan problemleri.** - İstanbul: Türkiye İşçi Partisi Yayınları, 1966. - 14 s.

HİLÂV, Selahattin. — **100 soruda felsefe el kitabı.** - İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1970. - 216 s.

HİLÂV, Selahattin. — **100 soruda felsefe el kitabı.** 3. bs. - İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1981. - 208 s.
İlkçağdan günümüze kadar felsefe, altı ana bölüm altında yüz soruya yanıt verilerek açıklanmaktadır.

HİLÂV, Selahattin. — ayr. bkz. Engels, Gaidenko, Garaudy, Murdoch, Platon, Sartre, Schopenhauer.

HUME, David. — **Din üstüne.** - çev. Mete Tuncay. - Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979. - 201 s.
Yapıt, dinin doğuşu, ilk dinler, tek tanrılı dinler, dinin doğal tarihi ve doğal din üzerine söyleşilerden oluşmaktadır.

HUME, David. — **İnsan zihni üzerine bir araştırma.** - çev. Selmin Evrim. - Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1945. - XXXIV, 251 s.

HUME, David. — **İnsan zihni üzerine bir araştırma.** - çev. Selmin Evrim. - 2. bs. - Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1974 - XXXIV, 251 s.

HUME, David. — **İnsan anlama yetisi üzerine bir soruşturma** - Enguiry concerning Human Understanding. - çev. Oruç Aruoba. - Ankara: Hacettepe

Üniversitesi Yayınları, 1976. - 135 s.

Yapıt, felsefenin türleri, fikirlerin kaynağı, fikirlerin çağrışımı, zihnin işlemleri üzerinde saptık kuşkular, bu kuşkuları çözümleme yolları, olasılık (probability), zorunlu bağlantı düşüncesi üzerine ve hayvanların aklı tansıkların yanı sıra, akedemik ve kuşkucu felsefe üzerine yazıları içermektedir.

Yapıt, özgün dili olan ingilizce türkçe çevirisi ile birlikte sunulmaktadır. Öz için üstteki tanıma bakınız.

HUBSCHER, Arthur. - **Çağdaş filozoflar.** - çev. İsmail Tunalı. - Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1963. - VI, 127 s.

HUBSCHER, Arthur. - **Çağdaş filozoflar.** - çev. İsmail Tunalı. - 2. bs. - İstanbul: Tur Yayınevi, 1980. - 206 s.

Kırkdokuz filozof kısaca yaşam ve düşünceleriyle tanıtılmaktadır.

TÜSTAV

Felsefe Sözlüğü

SÖZLÜK

Afşar TİMUÇİN

AŞK (fr. amour; alm. Liebe; ing. Love). Bir kişiye ya da bir nesneye tutkuyla yönelme. Aşk sevginin tutkulu biçimidir. Filozoflar aşka çeşitli yorumlar getirirken aşk çeşitleri de belirlemişlerdir: evlat aşkı, aile aşkı, yurt aşkı, görev aşkı, meslek aşkı, cinsel aşk vb. Bunlar arasında sevgi duygusundan belirgin biçimde ayrılarak özgülleşen yalnızca cinsel aşktır. Tüm biçimleriyle ve tüm ölçüleriyle cinsel aşkı yalnızca aşk diye belirlemek alışkanlık olmuştur. Cinsel aşk ya da yalnızca aşk düşünenlerin olumlu olumsuz yargılarına uğrarken öbür aşklardan daha güçlü olduğunu benimsetir. Filozoflar aşkta biri yırtıcı ya da yıkıcı (Eros), öbürü sevecen ya da yapıcı (Agape) olmak üzere iki karşıt ilke belirlerler. Her aşk bu iki ucun dengesinde olumlu anlamını kazanır, sağlıksız aşk uçlardan birinin ağır basmasıyla kendini gösterecektir. Çılgınlıkta az da olsa bir ussallık, aşkta az da olsa bir çılgınlık olacaktır. Agape'nin Eros'a sığınması, Eros'un Agape'ye baskın olması doğal görünür. Bazı düşünürler aşkın önemini abartırlar. A. de Musset «Aşk her şeydir» der. Dante aşkın Güneş'i ve öbür yıldızları devindirdiğini söyler. Bazıları aşkta ölçüsüzlüğü bir kaçınılmazlık olarak görürler. Aziz Augustinus'a göre «Aşkın ölçüsü ölçüsüz sevmektir.» Bazılarının gözünde aşk bir acı kaynağıdır, aşkta her şey acılıdır ve mutlu aşk olası değildir. Aşkı önemsemeyenler de vardır, kimine göre aşk işsizlerin işidir. Bazıları ona kuşkuyla yönelir. La Rochefoucauld «Aşk birçok sonucuyla ele alındığında dostluktan çok kini andırır» der. Bazıları da onu bir bilinmezlikler alanı olarak değerlendirirler. Pet-

rarca bu bilinmezliği şöyle dile getirir: «Bu aşk değilse benim duyduğum nedir? Aşksa, Tanrı adına, aşk ne olabilir? İyiyse etkisi neden böyle katı ve öldürücü? Kötüyse, neden bu sarsıntılar pek tatlı geliyor?» Bazıları da onu bir bilinmezlikler alanı olarak değerlendirirler. Petrarca bu bilinmezliği şöyle dile getirir: «Bu aşk değilse benim duyduğum nedir? Aşksa, Tanrı adına, aşk ne olabilir? İyiyse etkisi neden böyle katı ve öldürücü? Kötüyse, neden bu sarsıntılar pek tatlı geliyor?» Bazıları kadın ruhsallığıyla erkek ruhsallığının aşkta değişik hatta karşıt tutumlar ortaya koyacak biçimde ayrı yapılarda olduğunu benimser. III. yüzyılın ikinci yarısında yazılmış olan bir destan ya da romanda, **Aucassin ile Nicolette**'de şu satırları okuruz: «Erkeğin kadını sevdiği gibi sevemez kadın erkeği. Çünkü kadının aşkı gözündedir, memesinin ucundadır, ayak parmağının ucundadır; erkeğin aşkı gönlünün en derinlerine dikilmiştir, oradan çıkamaz da.» Bunun yanında aşkı sağlıklı insana yakıştıramayanlar vardır; XIII. yüzyıl şairlerinden biri aşkı «düşüncenin hastalanması» olarak niteler. Bazılarına göre aşk tek yönlüdür, iki kişiden biri hep daha az sever? XVI. yüzyıl fransız şairlerinden A. Heroet şöyle der: «Bayanlar, size kesin söylüyorum —Gerçek aşkın karşılıklı olduğu— Ne görülmüş ne de görülecektir.» Kimileri aşkı tutkuyla gelen bilinç bulanıklığı gibi düşünürler. Platon «Aşkın gözü kördür» der. Bir Çin atasözü şöyle der: «Aşk tümüyle gözdür ama hiçbir şey görmez.» Genellikle aşk gizlenilemeyecek kadar güçlü bir tutku olarak belirlenir; eski bir Yunan atasözü de sarhoşluğun ve aşkın gizlenemeyeceğini bildirir. Lope de Vega «Aşkların nabzı yüzlerinde atar» der. Ovidius aynı görüşte değildir, «En örtülü ateş en sıcak ateştir» diye düşünür. Bir Yunan atasözü de aşkın çıplak ama maskeli olduğunu bildirir. Gizlilik gereklidir, çünkü «Aşk çıplaklaştıkça soğur» (J. Owen). Kimileri aşkı bir çekişme alanı olarak görürler, Latin şairi Horatius aşkta savaşın ve barışın kötü olduğunu bildirir/Stendhal: «Aşk kendi ürettiği parayı ödeyen tek tutkudur.»/C.C. Colton: «Aşk efendisince dövülmeyi başkasınca sevilmeye yeğ tutan uzanmış bir köpektir.»/Florian: «Dünya kurulalı beri hiçbir kadın hiçbir erkeği seni seviyorum dedi diye boğazlamış değildir.»/A. de Saint-Exupéry: «Beni sevmenin nedenlerini söyleyemeyeceğim. Çünkü böyle nedenlerin yok. Sevmenin nedeni aşktır.»/P.B. Shelley: «Aşk için, güzellik için, mutluk için - Ne ölüm vardır ne değişim.»/Spinoza: «Aşk bir dış nedenin fikriyle bir arada bulunan sevinçtir.»/Lord Bayron: «İlk tutkusunda kadın sevgilisini sever, öbür tutkularında tek sevdiği aşktır.»/Vergilius: «Aşk her şeyin üstesinden gelir.»

BAĞINTI (fr. **relation**; alm. **Beziehung, Relation**; ing. **relation**). Bir nesneyi bir başka nesneye bağlayan ilişki. Çok zaman «ilişki»yle aynı anlamda kullanılır. Onun felsefedeki karşılığı sayılabilir. Bağıntılı nesneler aynı düşünce edimiyle tek bir nesne gibi sezilirler. Aristoteles'de bağıntı bir kategoridir. Aristoteles bağıntıyı şöyle tanımlar: «Bağıntı bir yandan çiftin yarımla, üçlünün üçte birle, genel olarak da bir çokluğun askatlarıyla ve aşırının yanlışla ilişkisine denir; öte yandan ısıtabilenle ısıtılabilen, kesebilenle

kesilebilen, genel olarak da etkin olanla edilgin olan arasındaki ilişkiye denir. Bağıntı aynı zamanda ölçülenin ölçüyle, tanınabilenin bilgiyle, duyulurun duyumla olan ilişkisidir.» Kant'da bağıntı kategori topluluklarından (nicelik kavramları, nitelik kavramları, bağıntı kavramları, kiplik kavramları) biridir ve «töz ve raslantı», «nedenselik ve bağımlılık» (neden ve sonuç), «ortaklık» (etken'le edilgen'in karşılıklı edimi) ilişkilerini içerir. Bağıntı mantığı, yüklem mantığına karşılık olarak, karmaşık önermelerin mantığıdır. Yüklem mantığı «dır» koşacıyla iki kavram arasındaki ilişkiyi ortaya koyar, bağıntı mantığında ilişki daha karmaşıktır. «Ahmet küçüktür» dediğimde yalın bir yüklem cümlesi ortaya koyarken, «Ahmet, Mehmet'in babasıdır» ya da «Masa sandalyenin yanındadır» dediğimde daha karmaşık önermeler ortaya koyarım. Klasik tasım yöntemleri bağıntı önermelerinin kullanımına uygun değildir. Paul Foulquié'nin verdiği bir örnek bunu pek güzel ortaya koyar: «İki dördün yarısıdır —Dört de sekizin yarısıdır— Öyleyse iki sekizin yarısıdır.»

BASTIRMA (fr. **réfoulement**; alm. **Verdragung**; ing. **repression**). Baskı altına almak, etkisini azaltma. Bir savunma mekanizması olan bastırma bir duygunun, bir eğilimin, bir anının bilinçdışına atılmasıdır. Terimi ilk olarak S. Freud kullanmıştır, ona göre «bastırma kuramı, ruhayrıştırması denilen yapının temel direğidir.» Bastırmayı yaratan koşullar olanla olması gereken arasındaki karşıtlıkta ortaya çıkar. Olduğumuzla olmak istediğimiz arasında her zaman bir uyuşmazlık, bir uzaklık vardır. Dış etkilerle kendimizi baskı altına alırız. Bastırdığımız her şey gündelik yaşamda düşler biçiminde, eksikli edimler biçiminde (tren kaçırmak, tabak kırmak), sinirlilikler ve takılmalar gibi hastalıklı durumlar biçiminde dışlaşır. Düşleri inceleyen Freud, onları doyurulmamış eğilimler için doyum kaynağı olarak göstermiştir. Bu doyum bastırılmış eğilimlerin simgesel doyumudur. Bu simgesel doyum da bastırılmış eğilimlerin simgesel anlatımından başka bir şey değildir. Demek ki engellenmiş eğilimlerimizle oluşan bastırma bir çeşit sansürdür, kendi kendimize uyguladığımız sansürdür, ancak düşte de sansür vardır, onda da her şey simgesel bir dille anlatılır, açık açık anlatılmaz. Öte yandan bastırma bastırılanın etkisini gidermez; daha çok unutma biçiminde kendini gösteren bastırmaya karşılık bazen gerçeklikte karşılığı olmayan anılar üretilir. Bastırılanlar bilince dönme eğilimindedir, bu eğilim genellikle **lapsus**'larla kendini gösterir. Freud'a göre tüm sinirlilikler bastırmalardan kaynaklanır, hastalığın iyileştirilmesi için bilinçaltı eğilimlerinin ruhayrıştırması yoluyla açığa çıkarılması gerekir. Gün ışığına çıkarılan eğilimler yokolup gitmeye mahkumdur. Büyük ölçüde ya da tümüyle toplumsal yasaklardan gelen bastırmalar en çok cinsel konularda kendini gösterir. Konu ne olursa olsun, bilinçaltına itilmiş eğilimlerin bilinç alanına getirilmesi ruhsal baskıyı giderecek ve bastırma ortadan kalkacaktır. Ancak bu açığa çıkarmanın arındırıcı bir etkisi olabilmesi için kişinin durumunu değerlendirebilecek bir bilince kavuşturulması gerekir. Freud daha sonra bastırma kuramını **yüceltme** kuramıyla yumuşatmıştır.

BAŞKASI (fr. **autrui**; alm. **Ander**; ing. **other**). Ben'den ayrı olan nesnelerin ya da öznelerin ben'e karşı durumu. Başkası, ben'in zorunlu karşıtıdır, öznellik açısından insanın dünyayla ilişkisinde kendini gösteren karşı kutuptur. Öznelliğin merkezi olan ben'in karşısında başkasının varoluşu sorunu varoluşçu felsefenin temel sorunlarındandır. Sorunun özünde öznelliğimizin başkalarına nasıl açılacağı, öznel bilgimizin başkalarına nasıl iletileceği konusu vardır. Jean Wahl'in belirlediği gibi, «onu doğrudan doğruya iletemeyiz, onu ancak dolambaçlı yollardan, bir çeşit örtülülükle iletebiliriz». Hiçbir durumumuz, hiçbir davranışımız saydam değildir. «Ruh dolaylı olarak açınabilir, çünkü dışla ilgili hiçbir şey içi tümüyle açınlayamaz. Her zaman geriye gizli bir şey kalacaktır.» Kierkegaard, Tanrı'nın da insanlara kendini doğrudan doğruya açınlamadığını bildirir. İletişim eksikliği sorunu böylece yanlışanlama sorununa dayanır. Kierkegaard'a göre Tanrı'yla insan arasında iletişim eksikliğinden gelen uçsuz bucaksız bir yanlışanlama vardır. İletişimsizlik tüm varoluş filozoflarında aynı kesinlikte değildir. Jaspers doğrudan doğruya iletişimi olası görür, bunun için soruna kavgalı aşk kavrayışını ekler. Aşk bir iletişim alanıdır, bu alanda öznellik çatışkı içinde iletilir. Her birey sevdiğini yenmek, altetmek ister, bunun için onunla kavgaya girer. Ruhlar kavgada birbirlerini yaratırlar. «Başkası hiçliktir» ya da «başkası cehennemdir» diyen Sartre başkasını ben'in bir bağlılaşığı olarak alır: «Kendim üzerine herhangi bir doğru elde edebilmem için başkasından geçmem gerekir. Başkası varoluşum için kaçınılmazdır, kendim üzerine sahip olduğum bilgide de.» Sartre de aşktan sözeder, ancak iletişimi her zaman eksikli bir olgu olarak görür. Ona göre her şeyden önce bir bedenimin olması dış dünyayla ilişkimi olası kılar. Başkasıyla ilişki en yetkin biçimde **başkasının bakışı'yla**, bu bakışın bize verdiği utanma duygusuyla kurulur. Başkasının bakışı bizi nesneye indirgemeye çalışır. Biz de başkasının bakışı karşısında nesneye indirgenmemeye bakarız. Merleau-Ponty de başkasını ben olmanın ve toplumsallığın zorunlu koşulu olarak belirler: «Kültür nesnesinde, bir ortaklık örtüsü altında, başkasının yakın varlığını duyarım.» Başkasının bedeni «bir davranış taşıyıcısı» olarak kültür nesnelerinin başında gelir. Başkası benim karşımda sorunlu bir varlık olarak yer alır ve nesnel düşünce için bir güçlük ortaya koyar. O benim için hem bir kendinde şey, hem bir kendi için şeydir: «Başkasının davranışı, hatta başkasının sözü başkası değildir. Başkasının kederi ve öfkesi onun için ve benim için tam tamına aynı anlamları içermez.» (Bk. VAROLUŞÇULUK)

BEDEN (fr. **corps**; alm. **Körper**; ing. **body**). İnsanın cisimsel yapısı. Birçok dilde «beden»le «cisim» eşanlamlıdır, bu dillerde canlı bir varlığın, özellikle insanın cisimsel yapısıyla canlı ya da cansız organik bir bütünlüğün maddesel yapısı aynı kavramda toplanır. Düşünce tarihi boyunca düşünürler insan bedenini herhangi bir «beden» ya da «cisim»den ayırarak yüceltmişlerdir. Dinci bakış açıları insan bedenini Tanrı'nın değerli yaratısı olarak yüceltirken onu yüce tanrısal değerler yanında ikin-

ci plana iter. İnsanı bir beden-ruh bütünü sayan hıristiyan düşüncesi bedenin hazza yönelik etkinliklerini mahkum eder, cinsel hazzı hor görür, cinsel ilişkiyi bir üreme aracı olarak değerlendirir. Aziz Augustinus aşkın temelinde varsaydığı iğrençliği şöyle belirtmeye çalışır: **«İnter fecet et urinam nascimur»** (Boklа sidik arasında doğduk). Aziz Tommaso kadın ve erkek ilişkisi dışında tüm cinsel etkinliği, evlilik dışında da tüm kadın ve erkek ilişkisini, evlilikte cinsel hazzı mahkum eder. Descartes insanı bir beden-ruh bütünü sayan görüşe karşı çıkarak bu iki tözü birbirinden ayırır, bunların kozalaksı bezde birbirine kavuştuğunu öne sürer. Çağdaş varoluşçu felsefeler, çağdaş ruhbilimsel gelişmelerin de etkisi altında, insan bedenini davranışla dışlaşan anlamların alanı olarak görürler, başkası'nı ya da **başkasının beni**'ni bana ileten bir belirtici olarak değerlendirirler. İnsan bedeniyle ilgili en ayrıntılı araştırmaları Merleau-Ponty'de buluruz. Merleau-Ponty **Algının olgubilimi**'nde «Bedenim uzamda yanyana gelmiş organların bir toplamı değildir benim için» der. «Bedenim beni dünyaya açan ve bana durum aldıran şeydir.» Merleau-Ponty insan bedenini eşyadan ayırır: «Ben hiçbir zaman tümüyle dünyada bir şey olmam, eşya olarak varoluşun dolgunluğu eksiktir her zaman bende, benim **kendi** tözüm benden içsellikle kaçar ve her zaman bazı eğilimler kendini gösterir. Bedensel varoluş duyu organları taşıyan bir şey olmakla hiçbir zaman kendinde dinginliğe ulaşamaz, o her zaman etkin bir hıçlıkle çalıştırılmış durumdadır, sürekli olarak bana yaşam önerisinde bulunur ve doğal zaman her geçen saniyede hiç durmadan gerçek olayın baş bitimini çizer» (Bk. BAŞKASI)

TÜSTAV

Filozoflar Ansiklopedisi

ABÉLARD, PETER

(Pierre Abélard, Lat. Petrus Abaelardus. Doğ. 1079 Nantes yakınında Palais, öl. 21.4.1142 Chalonsur - Saône yakınında Marcel). Ortaçağ skolastik felsefesinin en ileri gelen düşünürlerinden ve teologlarından, antikçağ felsefesiyle ve mantığının zengin geleneğini devam ettirenlerdendir.

Abélard bir derebeyin oğlu olmasına rağmen, kendi sınıfının alışkanlıklarının aksine, bilimlerin öğrenim ve araştırılmasına değer vermekteydi. İlk öğrenimini Roscelinus von Compiègne yakınında Roches'te (tahminen 1050-1123 yılları arasında) adcılığın (nominalizm) temsilcilerinden birinin yanında görmüştür. Kendisi için öngörülen askeri kariyer yerine, Paris'e giderek gerçekçiliğin temsilcilerinden Wilhelm Champeaux'un ders vermekte olduğu Notre-Dame katedrali ekolünde felsefe öğrenimine başlamıştır (1070-1121 yılları arasında). Öğreticileriyle anlaşmazlığa düşen Abélard önce Melun'de, daha sonra da Corheil'de kendi ekolünü kurmuştur. 1108 yılında Paris'e geri dönmüş ve St.-Victor yakınında verilen retorik derslerini dinlemiş, burada tümeller tartışmalarına da katılmış, fakat kendisine ders verme yetkisi tanınmaması üzerine Melun'e geri dönmüştür. 1112 yılında tekrar Paris'e dönmüş ve bu kez kendini tanrıbilime adamıştır. Laon'da Anselm von Laon'dan bir süre ders almışsa da, öğreticisiyle arasında çıkan anlaşmazlık sonucunda buradan ayrılarak, Paris'te Notre-Dame Domkapitel'inde kanon hukukçuluğu görevinde bulunmuştur.

1117 yılında, kanon hukukçusu Fulbert'in yeğeni Héloise ile aralarında dünya yazınına giren mutsuz bir aşk ilişkisi başlamıştır. Bu çilelerle dolu aşk öyküsüne Abélard, 1123 ile 1136 yılları arasında yazmış olduğu «Historia calamitatum mearum» adlı yapıtında yer vermiştir. Abélard'ın bu biyografik yapıtında sözü edilen aralarındaki mektuplaşma ise bir yazın buluşundan ibarettir.

Aynen Héloise gibi Abélard da manastıra girmiştir. Dinbilim hakkında ileri sürdüğü görüşleri kilisece defalarca yerilmiş, kendisiyle birlikte manastırda yaşayan rahipler hakkında getirdiği eleştirileri

nedeniyle de anlaşmazlığa düşerek huzursuz bir yaşam sürdürmek zorunda kalmıştır. Paris'de ve St. Marcel manastırlarında bir süre kaldıktan sonra 1142 yılında ölmüştür.

Abélard öğreticilik yaptığı sıralarda Avrupa'nın birçok ülkesinden etrafına topladığı öğrenci yığınlarıyla, çağdaşları arasında büyük bir üne kavuşmuştu. Ayrıca kiliseyle olan açmazı ve trajik aşkıyla, yüzyıllarca felsefik misyonunu sürdürmüştür.

Görüşleri stoacılara dayanan Abélard felsefeyi; fizik, mantık ve törebilim olmak üzere üç bölüme ayırmaktadır.

Abélard'a göre felsefe; yargıya varma bilimidir, şeylerin gizli nedenlerini kavramak ve bunların analizlerini yapmaktır. Felsefenin bir bölümü olarak fizik, Abélard için mantığın önkoşuludur, zira sözlerin yerinde kullanılması için önce nesnelerin özelliği iyice tanınmalıdır. Fizik, nesnedeki, doğal özelliklerin nedenlerini araştırmaktadır. Mantığın görevi ise, doğruyu yanlıştan ayırmak, bilinenin kullanımında yol göstermek ve bir gerekçelendirme yöntemi oluşturmaktır. Etik de bireyin düşünce tarzına, vicdanına ve ahlâk anlayışına yönelmektedir.

Parphyrios, Boethius ve Aristoteles'in mantık üzerine yazmış oldukları yapıtlara birer açıklayıcı sözlük niteliğinde hazırlanan ve geniş bir öğrenci kitlesine seslenen, ancak başlangıç sözcükleriyle birbirlerinden farklılık gösteren «Logica» İngredienbitus (yazılışı 1113-1123) ve «Logica» Nostrorum petitioni sociorum (tahminen 1124) isimli yapıtlarından tümeller tartışması hakkında görüşlerini belirtmiştir. Abélard ileri sürdüğü görüşlerinde, adcılığın ve gerçekçiliğin aşırı biçimlerini aşmaya çaba göstererek varlıkbilim, mantıksal yükleme öğretisi (Prädikationslehre) ve bilgikuramı arasında bir birlik kurmaya uğraşmıştır. Abélard'a göre tümeller, tanrısal düşüncede bireysel şeylerden önce (ante ram) gelirler. Bunlar şeylerde (in re) ortak bir simgeden çıkan eşitliklerdir, genel kavramlar ve ifadeler olarak şeylerden sonra (post rem) gelmektedirler. Genel kavramlar ve ifadeler, bizim karşılaştıran ve soyutlayan düşünmemizin bir ürünüdür; diğer taraftan, bir parça bireysel sayılan sözcük ise, genel bir anlamla, bir kavramla birleşirse, ancak o zaman o sözcükle imlenen tekil şeylerin niceliğini tanımlayabilir. Böylece sozcüğe, belirli bir kavramın yerini tutan bir im (Zeichen) gözüyle bakılmalıdır.

Abélard'ın en geniş kapsamlı yapıtı «Dialectica» adını taşımaktadır. Yapıtta diyalektik, mantıkla eşanlamda kullanılmaktadır. Abélard'ın üç kez gözden geçirip üzerinde değişiklikler yaptığı bu yapıtı, Boethius'un mantığına, Porphyrios'un «İsogoge»sinin Latince çevirilerine ve Aristoteles'in bazı yazılarına ilişkin yorumlara ve monografilere yer vermektedir. Burada skolastik mantığın özgünlüğü henüz belirginlik kazanamamakta, Abélard daha ziyade antik mantığı yansıtmaktadır.

Abélard Etik'inin ilkelerini ozellikle «Ethica seu Scito te ipsum»da (1125'ten sonra) açıklamıştır. Abélard sözü geçen yapıtında insan ruhunda «doğal bir ahlâk yasasının» var olduğundan hare-

ket ederek, bu yasanın insana iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırmada yol gösterdiğini, bu nedenle de Antikçağ filozoflarının da öteden beri nefsine hakim olma, cesaret, iyilik, adalet vb. gibi İncil'de yer alan temel ahlâk kurallarını öğretmiş olduklarını savunmaktadır. Bu düşünceye göre Hıristiyan ahlâk anlayışı, doğal ahlâk anlayışının reforme edilmiş, daha mükemmelleştirilmiş bir biçiminden ibarettir. Abélard, Etik'inde, bireye ve bireyin vicdanına özel bir önem vermektedir. Ahlâksal iyilik veya kötülük eylemde değil niyette aranmalıdır. Zira ahlâksal yaşamın dolaysız yol göstericisi vicdandır. Vicdanın sesine kulak veren insan günah işleyemez. Abélard bununla kilisenin, yaradılıştan günaha düşkünlük (Erbsünde) anlayışına karşı çıkmıştır. Erdem, nesnel ahlâk yasası ile öznel ahlâk bilincinin bir uyumudur ve insan sadece özgür iradesiyle ona erişebilir. Yanılgıya düşerek varılan öznel bir kanıya göre davranmak bir hata olabilir, fakat bu hata, öznel ahlâk kuralına uygun olmakla birlikte yine de kendi kanısının tersine bir davranıştan daha önemsizdir. Zira kanı, bilgi ve deneyim sonucunda kazanılmaktadır.

Abélard felsefe ile tanrıbilim arasında akılcı bir bağ kurmak istemiştir. İnanmak için anlıyorum (İntelligo, ut credam), O'nun bakış açısıdır. Böylece akla inançtan önce yer vererek, aklın neye inanılması gerektiği yönünde insana ışık tuttuğunu Abélard, tezleri üzerinde değişiklikler yapmış ve yeni şekliyle «Theologia Christiana»da tekrar sunmuştur. Bu yapıtı da Sens kenti Ruhaniler Meclisince 1141 yılında reddedilmiştir. Tüm bu olumsuz yargılamalara rağmen yapıtı yıllarca etkili olmuştur. Burada Abélard temel ilke olarak, ancak akılcı bir yaklaşımın inancı sağlam bir temele oturtabileceğini, aksi taktirde bunun inandırıcılığına güven duyulamayacağını savunmuştur. Abélard'a göre Hıristiyan olmakla mantıkçı olmak aynı şeylerdir: İnsanı mantıksal düşünmeye iten akıl, İsa'nın benliğinde bireyselleşmiştir. Abélard bir Hıristiyanlık öğretisi olan (Baba, Oğul, Kutsal Ruh) üçlemesine karşı çıkmış, bu her üç şahsın da sadece Tanrı'nın sıfatları olduğunu ileri süren düşünce tarzına eğilim göstermiştir. Abélard kilise öğretisine yaklaşım tarzında, kilise otoritelerine karşı göreli de olsa bir bağımsızlık sağlamayı kendisine amaç edinmiştir. «Sio et Non» (1122 /1123) adlı yapıtında topladığı 150'ye yakın teolojik açıdan tamamen birbirine ters düşen önermeleriyle birçok kilise babasının birbirlerini nasıl **ad absurdum**'a vardırdıklarını gözler önüne sermiştir

Her ne kadar kilise otoritelerinin, ileri sürdükleri bu birbirine zıt fikirlerin altından kalkılabilmesi için bir takım kurallar göstermekteyse de, genelinde bu çelişkilerin çözümünü okuyucuya bırakmaktadır: Mevcut çelişkiler genellikle terminolojik, zamansal ve yerel farklılıklardan çıkarak açıklanabileceğinden, bu lehte ve aleyhteki görüşler bir uyum sağlamanın ön aşamasını oluşturmaktadırlar. Gerçeği bulmanın bu yöntemini başarıyla kullanan Abélard'a bundan sonra, skolastik yöntemin yaratıcısı gözüyle bakılmaya başlanmıştır. Paris yakınında Saint-Geneviève-Dağında öğretim görevini sürdüren Abélard daha sonra Paris Üniver-

sitesi'nin kurulmasında da yardımcı olmuştur. Aristoteles felsefesinin buraya da aktarılmasında ve mantık öğrenimi konularında başarılı olmuştur. Ayrıca fikir dünyasının merkezlerinin manastırlardan kentlerin ozgür havasına taşınması için çaba göstermiştir.

Yapıtlar : **Opera omnia,** 2 cilt, Paris 1849 ve 1859; **Philosophische Schriften,** Hrsg. B. Geyer, in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 21 (1919-1933), **Ethica seu scito te ipsum,** Wiesbaden 1947; **Dialectica,** Hrsg. L.M. de Rijk, Assen 1956; **Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloisa,** Berlin 1963.

Literatür: G.P. Fedotov, Abelyar, Petrograd 1924; O V. Trahtenberg, Oçerki po istorii zapadnoevropeyskoy srednovekovoy filosofii, Moskova 1957; N.A. Sidorova, Abelyar, predstavitel 'srednovekovogo vol' nodumstva, bak: P'er Abelyar, Moskova 1959, H. Ley, Geschichte der Aufklärung und des Atheismus, Bd. 2/2, Berlin 1971; V.V. Sokolov, Srednovekovaya filosofiya, Moskova 1979; M.M Tweedale, Abailard on Universals, Amsterdam / New York Oxford 1976

Gusztáv Gecse
Çev.: Tekin ÖZBEY

KAYNAK :

— **PHILOSOPHENLEXIKON,** Hrsg Erhard LANGE und Dietrich ALEXANDER, Dietz - Verlag BERLİN 1982

TÜSTAV

DE YAYINEVİ

YAYIN KATALOĞU

Ocak 1988

DE BASIM YAYIN DAĞITIM LTD. ŞTİ.
Nuruosmaniye Cad. Atay Apt. No: 5 Kat: 3
Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: 511 00 25

ŞİİR DİZİSİ

KIZIMA MEKTUPLAR / Ataol Behramoğlu	1250
ZORBA VE OZAN / Özdemir İnce	1250
SESLERİN AYAK SESLERİ / Arif Damar	1250
GÖKYOKUŞ (2. Baskı) / Can Yücel	2000
CANFEDA / Can Yücel	1800
GECEDE SÖZCÜKLER IŞIYOR / Ernesto Cardenal/ Çev. Mehmet Ünal	1500
KÜBA ŞARKILARI / Nicolas Guillen/Çev. Özdemir İnce	2250
ALIŞKANLIKLAR DA DEĞİŞİR / Yannis Ritsos/ Çev. Cevat Çapan	1500
UFKUN DIŞINDA / Süreyya Berfe	4000
GÜMÜŞ OLMAK İSTİYORUM / Haz. Rafael Alberti/ Çev. Adnan Özer	

BİLGİ DİZİSİ

GERÇEKÇİ DÜŞÜNCENİN KAYNAKLARI / Afşar Timuçin	5000
GERÇEKÇİ DÜŞÜNCENİN GELİŞİMİ / Afşar Timuçin	5000
PICASSO İLE KONUŞMALAR / Brassai/ Çev. Yakup Şahan	4750
PICASSO / Serol Teber	4750
DIDEROT (Yaşamı-Felsefesi-Eserleri) / A. Cresson/ Çev. Asım Bezirci	1750
FİLOZOFÇA DÜŞÜNCELER / D. Diderot/ Çev. Vedat Günyol-İsa Öztürk	1500
NÜKLEER SAVAŞ (Gezegenin Biyolojik ve İklimsel Yıkımı)! / Serol Teber	2250
YAPISALCILIK ÜSTÜNE (Eleştirel Bir Yaklaşım) / Haz. Oğuz Özügül	3500
SABAHATTİN ALİ / Filiz Ali-Atilla Özkırımlı	5000
GERÇEKÇİLİK ESTETİĞİ / Aziz Çalışlar	4000
ESTETİK (Gerçekçiliği Sanatsal Özümsemenin Bilimi) / Avner Ziss/Çev. Yakup Şahan	4000
SİNEMA ESTETİĞİNİN SORUNLARI (Filmin Semiotigine Giriş) / Yuriy Lotman/Çev. Öguz Özügül	2000
MEHMET-REŞAT VE NURİ BEYLER / Serol Teber	2000
BÜYÜK DEDEM KARL MARX / Çev. Renan Akman	3250
SATRANÇTA TURNUVA HAZIRLIĞI / Aleksandr Koblenz/Çev. Uluğ Nutku-Serdar Çelik	2750
BRİÇTE SQUEEZE / Bertrand Romanet Çev. Hüseyin Rahimoğlu	4250
TORUNUMA MEKTUPLAR / Jürgen Kuczynski/ Çev. Zeki Gürsoy	3500

TİYATRO DİZİSİ

MOZART VE SALIERI / (Küçük Trajediler) A. Puşkin/ Çev. Tomris Uyar — 1500

CARRAR ANANIN TÜFEKLERİ - DENİZE GİDEN ATLILAR / B. Brecht-J M. Synge/ Çev. Orhan Burian Teoman Aktürel — 2000

SABAHAT / Nâzım Hikmet — 1500

FERHAT İLE ŞİRİN / Nâzım Hikmet — 1500

RUBAİLER / Nâzım Hikmet — 700

EDEBİYAT SORUNLARI DİZİSİ

SAVAŞ KONUŞMALARI / Henri Barbusse/ Çev. Sevgi Tamgüç — 2500

DEVRİM / Jack London/Çev. H. Okan Alkar — 2500

ŞİİR BOŞUNA YAZILMIŞ OLMAYACAK / Padlo Neruda/ Çev. Nesrin Arman — 2500

GERÇEKÇİLİĞİN BOYUTLARI / Louis Aragon/ Çev. Erdoğan Alkan — 2500

GERÇEKÇİLİĞİN EVRENSEL MİRASI / Anna Seghers/ Çev. Ahmet Cemal — 2500

SAF ŞİİR YOKTUR / Eluard, Aragon, Brecht, Mayakovsky, Neruda — 2000

GORKİ ARAMIZDA / Konstantin Fedin/ Çev. Hüseyin Portakal (Çıkıyor)

YİTİK KORU / Rfael Alberti/Çev. Ahmet Cemal — 5000

ÖYKÜ-ROMAN DİZİSİ

KUTSAL SIĞINAK / William Faulkner/Çev. Hamdi Koç — 4000

SÜRGÜNDEKİ ŞİLİ / (Seçme Öyküler/ Çev. H. Okan Alkar — 4000

TÜSTAV

VİVA MEKSİKA / John Reed/Çev. Nesrin Arman	4000
KASIMPATLARI / Steinbeck/Çev. Memet Fuat	1500
DENİZİN DEĞİŞTİRDİĞİ / Hemingway/Memet Fuat	1500
ŞEY / Remzi İnanç	2500
LANETLİLER / Erendiz Atasü	2500
KÜÇÜK PAŞA / Ebubekir Hazım Tepeyran	2500
TAŞLITARLADAKİ EV / İlhami Bekir Tez	1750
HİROŞİMA / J. Hersey/Çev. Tomris Uyar	2000
DİKKATLİ ARİOSTOS / Yannis Ritsos/Çev. Herkül Millas	2000

DENEME DİZİSİ

BAHAR İSYANCIDIR / Onat Kutlar/2. Baskı	
HAYATI SEVİYORLARDI / Fransız Direnişçilerinin Son Mektupları	1800
TİKSİNTİ ÇAĞI / Uğur Kökden	2500
ACILI KUŞAK / Mehmet Kemal	4250
İKİNCİ DÜNYA SAVAŞINDAN EDEBİYAT ANILARI / Hasan İzzettin Dinamo	2500
YETER Kİ KARARMASIN / Onat Kutlar	1500
SİNEMA BİR ŞENLİKTİR / Onat Kutlar	3000

TÜSTAV

25.000 TL.'nin üzerindeki isteklerde % 25 indirim uygulanır. Ödemeli istekler; **De Basım Yayın Dağıtım Ltd. Şti. Nuruosmaniye Cad. Atay Apt. 5/3 Cağaloğlu-İstanbul** adresine gönderilmelidir.

TÜSTAV

TORUNUMA MEKTUPLAR

JÜRGEN KUCZYNSKI

Gorbaçov'un ***gölge yazarı*** diye de adlandırılan Jürgen Kuczynski, ***Torunuma Mektuplar'***da, bir yandan ***Glasnost*** ve ***Perestroyka*** politikalarının da hareket noktasını oluşturan, reelsosyalizmin sorunlarını dile getiriyor; bürokrasinin zor katlanılabilir görünümünden bahsediyor; demokrasinin genişletilmesini talep ediyor; sosyalizmin ''mazeretçilerinin'', ''durumu olduğundan daha güzel gösterenlerin'' lafazanlıklarını eleştiriyor; basını ''tamamen yetersiz eleştirici tavrından'' dolayı suçluyor; kararlarda oybirliğinden vazgeçerek bunların ''çoğunlukla alınıp oybirliğiyle uygulanmasını'' talep ediyor; her tarafa sızmış batının tüketici toplum ruhuna karşı mücadele edilmesini istiyor... Öte yandan da ''Eğik yetişen tek tek ağaçlardan geleceğin muhteşem ormanını görmeyenler''e; ''felaket tellâllığı'' yapanlara, özellikle de reel sosyalizmin sorunları karşısında ''ellerini oğuşturanlar''a, yanıt veriyor.

TÜSTAV

BÜTÜN KİTAPÇILARDA